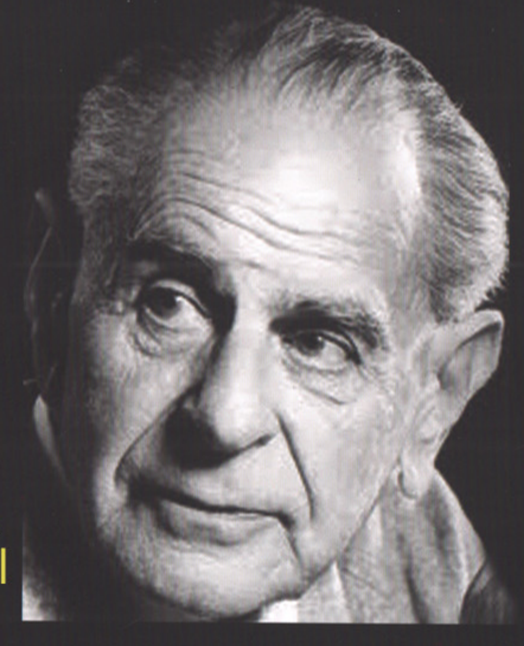
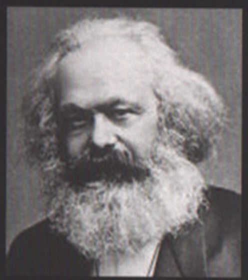
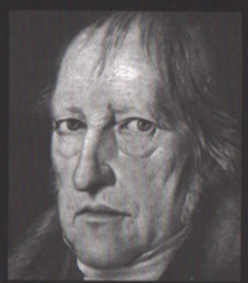
كارل بوبر







المجتمع المفتوح وأعداؤه

II

ترجمة حسام نايل

كارل بوبر

المجتمع المفتوح وأعداؤه

2



ب: المجتمع المفتوح وأعداؤه/ ٢/ هيجل وماركس
: كارل بوبر
م: حسام نايل
صفحات: 408 صفحة

الدولي: 978-9983-886-30-6

جمة كتاب
The Open Society and its E
Volume 2 Hegel an

Klagenfurt Uni
Universitätsstrasse
9020 Klagenfurt /

الأولى: 2015

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - الجناح - مقابل السلطان ابراهيم
سنتر حيدر التجاري - الطابق الثاني - هاتف وفاكس: 009611843340
ريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
القاهرة-وسط البلد-19 عبد السلام عارف (البستان سابقًا)-الدور 8-شقة 82
هاتف: 0020223921332
ريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com
24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
ريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com
كتروني: www.dar-altanweer.com

اشر: 39-14/461



كارل بوبر

المجتمع المفتوح وأعداؤه
2

هيجل وماركس

ترجمة: حسام نايل






مكتبة
الفكر الجديد

إشارات المترجم

1

بينما كانت الحرب العالمية الثانية تدق الطبول كتب بوبر هذا الكتاب، في زمن كان يُؤْذِنُ بتحوّلات عالمية كبرى على المستوى الاقتصادي والسياسي والفكري. ولا نقول إن سياقنا التاريخي الحالي يشبه سياق تلك العشية البعيدة، بل نقول إنه يُؤْذِنُ أيضًا بتحوّلات كبرى تكاد تكون زلزالية. وليس الغرض من إتاحة ترجمة عربية لهذا الكتاب دعوة القارئ إلى عقد مقارنات تاريخية، فليس هذا غرضَنا، بل دعوة القارئ إلى تأمل طرق التعامل العقلاني النقدي مع ظروف ذلك الأمس الذي ترك تأثيرات كبيرة في التاريخ المعاصر.

فنغمة الكتاب الأساسية هي الاعتداد بالعقل النقدي والتدبير العقلاني سواء على المستوى السياسي أو الفلسفي أو الاجتماعي، وما أحوجنا إلى تلك النغمة، لا سيما أنَّ وضعنا التاريخي الآن في العالم العربي يتميَّز أكثر من أية لحظة أخرى بطمس العقل، الذي جاء أثرًا جانبيًا خطيرًا لتحرُّكات حدثت في توقيت قريب من توقيت كتابة بوبر هذا الكتاب أو قبله بقليل. ففي اللحظة التي كانت أوربا وأمريكا تتجهان اتجاهات أخرى متطوِّرة مستقبليًا على جميع الأصعدة، كان العالم العربي يتهيأ



فكريًا لأخطر ارتداد إلى الوراء بمعونة حسن البَنّا الذي مَثَّل ومعه خلفُه غير المباشر سيد قطب نظامًا فكريًا نبوئيًا؛ يتنبأ ويدعو إلى مستقبل مختوم بصورة ماضٍ بعيد بريء من أية ملابسات تاريخية. إن عام 1928 بجنيهاته الإسترلينية وَجَدَ تحققاته المفزعة في عام 2011 «المتسلسل».

ومنذ ذلك التاريخ القديم حتى هذا التاريخ الأحدث، تأرجحت قيمة العقل بين التوابع الفكرية للبنا وقطب من جهة، والأنتليجنسيا المصرية المتطلعة إلى أوربا وأمريكا في كل شيء من جهة أخرى. وفي هذا التأرجح الصدامي العنيف وإنْ كان متواريًا، خسر العقل العربي كل قيمة يمكن الاعتداد بها. فمثلًا على المستوى الفلسفي، لم تكن أقل الخسارات تغييب آخر نسق فلسفي لاهوتي أنتجته الحضارة العربية المسلمة، ألا وهو نسق الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، الذي كان يمكن البناء عليه فلسفيًا عبر تمحيص ونقد وتفنيد وتطوير، وشبيهٌ بهذا على مستوى علم الاجتماع تغييب فكري متعمَّد لابن خلدون وما كان سيترتب من احتمالات البناء والتطوير انطلاقًا منه.

إن أحدَ التداعيات الأخطر للنظام الفكري الجوهراني الذي أسَّسه البَنّا وقطب، تقييدُ السياسة المصرية بحالة صراع داخلي متوازن طول الوقت، لم يثمر بسبب توازنه عن أيِّ تطوّر. لقد كان صراعًا متواريًا مقيتًا، حتى انفجر عام 2011، ولم ينزع فتيلَ التفجير أيٌّ من الطرفين المتصارعين، بل فواعل خارجيون، في ظروف عالمية ملتبسة بَدَتْ تنحو نحوًا معقدًا منذ عاميْ 1990 و2003، اللذين بشَّرا بالأعوام الأسوأ اللاحقة وفي الوقت نفسه أنعشا ذكرى تلك الجنيهات الإسترلينية البعيدة.

وثمة تداعٍ ثانٍ خطير، أيضًا، يتعلق بارتباك طرق التفكير والتخطيط الثقافي أو الفكري العقلاني، فالتخطيط المشدود إلى صراع متوازن من هذا القبيل سيكون مختلًا حتمًا، أو تكتيكيًا موقوتًا وليس استراتيجيًا. [وبهذه



المناسبة، ينبغي التفكير في ما هو كامن الآن تحت السطح، فالأعراض الظاهرة حاليًا على السطح بسيطة هيِّنة. ما تحت السطح هو الأعنف من الظاهر على السطح. لا بدّ من علاج اجتماعي فكري وقيمي يستهدف ذلك الكامنَ المتواري الذي يهدِّد بالتخريب الأعنف عند لحظة تبدو له مناسبة. ينبغي الاتجاه إلى ما يشبه الوحدة المرجعية فكريًا وقيميًا للمجتمع: أقول «يشبه» وهو ما يفتح ضمنًا باب نسبية معقولة. وهذا هو دور التكنولوجيا الاجتماعية وإعادة البناء الفكري للمجتمع ونظام قيمه سياسيًا واجتماعيًا].

وأثناء ذلك الصراع المتوازن خسر المصريون كل قيمة يمكن الاعتداد بها، سواء على مستوى المعرفة أو السياسة أو الأخلاق. فلم تكشف تحرُّكات 30/ 6-3/ 7 من عام 2013 سوى عن معضلة ضرورة البدء من جديد في كل شيء، وكأننا كنا في بلد مهجور غير آهِل بالسكان لا تعليم فيه أو معرفة، أو حاقتْ به كارثةٌ نووية، في حين تتحرك دول العالم من حولنا تحركات شديدة التسارع.

وإنها لَحقيقة واقعة: ضرورة البدء من جديد في كل شيء، في المعرفة والسياسة والأخلاق والاقتصاد والتعليم. وتلك معضلة أيضًا. وإني لَأرجو أن يتضمن كتاب بوبر بجزئيه مؤشرات فكرية بادئة مُعِينةً في هذا السياق.

2

يتضمن هذا الجزء من كتاب بوبر حُجَجًا بإمكان الجميع استخدامها، سواء كانوا مناصري فكرة الدولة أم أعداءها. وأتعمَّد هنا التنازل عن ثنائية المجتمع المفتوح والمجتمع المغلق التي أقام عليها بوبر حِجاجَه على طول كتابه بجزئيه. فثمة ثنائية أخرى متوارية حاكمة له، هي الصراع بين تصورين متعارضين لفكرة الدولة: دولة حيَّة، تعرف كيف تُعَدِّلُ نفسَها وتُحَسِّنُ أداءها، وتمتص الصدمات بتعديل ذاتي تلقائي داخلي مأمون



العواقب تقريبًا، أو ما يسميه بوبر «الهندسة الاجتماعية التدرُّجية»؛ في مقابل دولة أخرى مغلقة، ميتة لا تتنفس، جوهرانية صمَّاء، لا تعرف كيف تُنْعِشُ نفسَها، ولفرط عَمَاها تستغرق في خنق نفسها بنفسها. ومن الراجح عندي أن القارئ سيتوصل بنفسه إلى هذين التصورين المتقابلين بعد الانتهاء من قراءة الكتاب.

يستعير بوبر- في حقيقة أمره- دون دراية- ولعله يدري- تصور هيجل نفسه عن الدولة الذي يدحضه هنا، فيعطيه الحيوية والإنعاش بالهندسة الاجتماعية التدرُّجية. أوَليس من صالحنا نحن هنا في مصر والعالم العربي أن نستعير الاستعارة نفسها: دولة قوية قادرة على إنعاش نفسها بنفسها عن طريق هندسة اجتماعية تدرُّجية؟.

3

من الصحيح أن الشأن الثقافي العام ازدهر على مدى عقد ونصف فائت، وهو ازدهار لا تخطئه العين. لكن المريب أن ذلك الازدهار كان يتواقت مع تدهور غريب، وليس هذا التدهور وقفًا على أنظمة سياسية لم تستطع أن تحقق لنفسها استمرارًا بتعديلات استراتيجية داخلية. والدليل على ما أقول تصاعد ذلك التفكير الجوهراني المتواري وانتشاره السريع في الأعوام الخمسة الماضية وكأنه الموت الأسود حاصد الأبدان والعقول. وللإنصاف، لا تتميز الحركات المستندة إلى البَنّا وقطب إلا على مستوى التسمية- تقريبًا- عن نظير جوهراني آخر كامن حاليًا يتخذ من ماركس قاعدة انطلاق. ويبدو أن الجوهرانيين الماركسيين قد يشهدون نموًا في السنوات القادمة وإنْ كان بطيئًا، لعوامل عديدة محلية وعالمية تخص النظام الرأسمالي في مرحلته الراهنة وبداية انهيار مقولاته ما بعد الحداثية عن أفول السرديات الكبرى بتعبير ليوتار. ثمة في المجتمع المصري حاليًا



تصالب وتوازٍ من نوع شديد الغرابة بين البَنّا وقطب من جهة، وماركس من جهة أخرى. وهي علاقة عجيبة تشبه ما يمكن تسميته «حدثًا لا يحدث» لو استخدمنا تعابير شبه تفكيكية. وإلى هذا، يُضَافُ انهيارٌ فادح في نظام القيم يجلب شعورًا بالخزي والعار. وإنها لَثلاثية تحكم المجتمعَ المصري حاليًا شديدةُ الغرابة.

ولْنتكلم بوضوح: لقد خضع المجال العام لقدر كبير من التلاعب في ظل غياب هندسة ثقافية وفكرية وقيمية واعية وحريصة، لأسباب عديدة ليس من أهمها شيخوخة النظام السياسي، فحتى لو كان يمتلك تفكيرًا استراتيجيًا يتعلق بالسياسة الثقافية والفكرية ونظام القيم فهو تفكير قاصر، بسبب مركزيته المبالَغ فيها الّتي ادَّعت [في وقت مضى!] سيطرةً وانضباطًا زائفيْن. ولقد كانت النتائج فادحة كما رأينا.

كثير من القرَّاء سيرفضون هذا التفكير التآمري. هذا صحيح. وأنا شخصيًا أرفضه. لكن رفض القرَّاء، ولا سيما مثقفين يزعمون أنهم ما بعد حداثيين تحرريين، يظل رفضًا نظريًا، فحركة الواقع لها كلام آخر وأفعال أخرى. ونحن نبشِّرهم بأن مقولات ما بعد الحداثة انتهت في الخارج عمليًا، وثمة ترتيبات أخرى شديدة الخطر. فما شهدناه على مدى السنوات الخمس الماضية، وما يحدث حاليًا، ليس سوى التنفيذ السياسي العملي الأخير (على أرض الواقع وبطريقة التحريك من على البُعْدِ، بَعْدَ تهيئة المجال أو استغلال مجال مُهَيَّأ) لكل الأفكار التي حسبناها عظيمة وترعرعت على امتداد النصف الثاني من القرن العشرين في أوربا وأمريكا، والتي اتخذت عناوين من قبيل «ما بعد البنيوية» و«ما بعد الحداثة»، وما بعد الإنسان، وما بعد العمل، وقائمة المابَعْديات المتسلسلة الأخرى!!. وأخطرها- فيما يخص منطقتنا- «ما بعد الدولة».



4

بعد قراءة هذا الكتاب، يطرأ سؤال جوهري: «الهندسة الاجتماعية التدرُّجية» التي يتحدث عنها بوبر هنا، مَن سينفذها؟. هل ستنفذها جماعة متأسلمة مسلَّحة؟!. أم خلية اشتراكية ثورية تنوي التسلح في الوقت المناسب؟!. أم مركز حقوقي حسن النية؟!.

الهندسة الاجتماعية التدرُّجية التي يطرحها بوبر لا بدّ أن تتولاها دولة تتجلَّى بقوة عبر مؤسسات قادرة، في مقابل تحرُّكات جوهرانية ماركسية عنيفة محتملة، (وفي حالتنا هنا والآن- أيْ في العالم العربي- في مقابل تحرُّكات جوهرانية متأسلمة مسلحة). ولا تتحقق الدولة- بوصفها فكرة- إلا عبر مؤسسات متعددة (ولذا، متنوعة)، يشكل مجموعُها التفاعليُّ ما نسميه دولة.

وإذن، السهم التفكيكي الذي نلقيه ضد قراءة محتملة لهذا الكتاب يُسْتَنْتَجُ منها أفول الدولة، لا سيما في الفصليْن اللذين يخصصهما بوبر لتفنيد النظرية السياسية عند هيجل ودحْضها، هو مظهر بوبر المضاد لفكرة الدولة، ولكن حقيقة حاله ليست كذلك. فبوبر ضد فكرة محددة عن الدولة يرسمها هيجل. طبعًا تلك هي قراءة قارئ «مثقف»، ما بعد حداثي تحرري ربما. ولكننا نبشِّر ذلك القارئ بأنه حتى تلك الفكرة المحددة التي يبدو أن بوبر ضدها، ليس في حقيقة أمره ضدها. فبوبر في هذا الكتاب ضد ماركس على وجه التحديد: أيْ ضد احتمال تحرُّكٍ عنيفٍ مسلحٍ يستند فكريًا وفلسفيًا وسياسيًا إلى جوهرانية ماركس التي غايتها الأخيرة «زوال الدولة». وبكل وضوح: الدول التي استفادت من كتاب بوبر هي دول تترسَّم بتطويرات مختلفة خطى التصور السياسي الهيجلي تقريبًا- الذي أورد بوبر بعض أقوال هيجل فيه هنا- على الأقل كما يبدو من التطبيق العملي لفكرة الدولة فيها، الذي رأيناه ونراه بأعيننا. وإذن، قد يكون مشروعًا الحديث عن غرضي من ترجمة الجزء الثاني من الكتاب.



أولًا، التفنيدات التي يوجِّهها كارل بوبر لكارل ماركس، والتي وجَّهها لأفلاطون من قبل، ومن بعده أرسطو، هي نفسُها تقريبًا التفنيدات التي من الممكن توجيهها إلى حسن البَنّا وسيد قطب. فالجوهرانية واحدة عند الحركات المستندة إلى هذين الاسمين سواء السلمية أو العنيفة منها. والأسماء ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي مؤشرات على طرق في التفكير الجوهراني.

ثانيًا، كلام بوبر عن «الحرية» و«العقل» و«الديمقراطية»، إنما هو كلام يجري ضمن إطار فكرة الدولة وليس خارجها؛ لا سيما دولة قوية تتجلَّى في مؤسسات قادرة لا يُرهبها سلاحٌ مُشْرَعٌ ولا فئران فساد سمينة. [ولكن الأدْهَى والأَمَرَّ من هذا وذاك مَن يقفون في صفوف مناصري الدولة وهُم يعملون على تقويض تدريجي لمؤسساتها بأفعالهم المفتقرة إلى العقل النقدي وانعدام خبرتهم بهندسة التحسين التدريجي وتعديل الأداء رويدًا رويدًا؛ وهُم الذين يضعهم بوبر في خندق العقلانيين غير النقديين أو اللاعقلانيين. وهي حالة نموذجية مؤسفة، يُنَاسِبها أن نردد مع كانط في صلواتنا تضرُّعَه إلى الله: «إلهي، احْمِنا من أصدقائنا، فنحن كفيلون بحماية أنفسنا من أعدائنا»]. ولا بد أن يتنبَّه المتسرع أو المُغْرِض، أو الذي يخشى، إلى هذا. فهذا الكتاب لتقوية الأعصاب، وثمة سطور فيه تُرْشِدُ إلى التعامل بطريقة «الضربة القاضية» في بعض الظروف؛ وهو ما يُثبت الدعوةَ إلى دولة قوية بمؤسسات قادرة. فالدولة القوية تواجه السلاح غير الشرعي بلا رحمة، والمؤسسات القادرة عليها- بل يَتَوَجَّبُ عليها- أولًا إبادة الفئران السمينة التي تُبَشِّرُ لو تُرِكَتْ بالموت الأسود: تشطيب الدولة، طاعون عصر ما بعد الحداثة السطحية. ثم ثانيًا التخلص من أولئك العقلانيين غير النقديين أو اللاعقلانيين الذين يُديرون العديد من المؤسسات على طريقة «الجَرْي في المكان» بأسلوب عقلاني جامد ليس في حقيقة أمره سوى



لاعقلانية متخفية كما نفهم من بوبر. وهو ما يعني أن الدفاع عن الدولة ومؤسساتها يتطلب كفاحًا فوريًا عاجلًا وآخر ممتدًا. فلو أننا صمتنا مَن سيتكلم؟.

ثالثًا، إحدى النتائج الأهم بعد قراءة هذا الكتاب هي ضرورة التفكير الجديّ في سبل إنعاش «الدولة» والحرص على بقائها ودعمها، وليس العكس. وسيلحظ القارئ أن من أخطر أوجه الشبه بين النظرية السياسية والاجتماعية المستندة إلى ماركس (وهي التي يُفَنِّدُها أو يَدْحَضُها بوبر هنا) ونظيرتها المستندة إلى البَنّا وقطب، العملَ على الاختفاء التدريجي للدولة في نهاية المطاف.

رابعًا، وهي تقريبًا خلاصة هذا الكتاب الضمنية: تفترض «الهندسة الاجتماعية التدرُّجية» ضمن ما تفترضه تقويةَ الدولة، وليس إضعافها أو هدمها بغرض تأسيس جديد؛ فالهندسة الاجتماعية التدرُّجية تعني ضمن ما تعنيه إصلاح داخلي استراتيجي دقيق وعاجل، يتم بطريقة بَاتَّة قاطعة تجعل «مناوئي» الدولة في وضع مُحْرِج يُفْقِدُهم أيةَ أرضية جماهيرية.

خامسًا، هذا الكتاب دعوة ضمنية إلى إعادة بناء استراتيجيات التفكير سواء في الشأن السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي على أسس عقلانية نقدية، وأخلاقية جديدة قوية ومُريدة عازمة لا تكلُّ أو تملُّ، فإعادة البناء هذه يتوقف عليها مصير الجميع: حكامًا ومحكومين.

5

ثم أخيرًا، غرضي من تلك الإشارات السريعة محاولة توجيه القارئ إلى الإفادة الإيجابية من أفكار بوبر بما يُلبِّي حاجات واقعية تُلِحُّ علينا جميعًا في الوقت الحالي. وقد صِرْتُ أعتقد حاليًا أنه في ظروف بعينها يكون التوجيه مشروعًا بقدْرٍ، وإنْ لم أعتدْ على ذلك في أعمالي السابقة.



ولو فسَّر البعضُ هذا الاعتقاد في إطار رُهاب سقوط الدولة فلعله تفسير طبيعي في مقابل هيستيريا إسقاط الدولة.

وسيدرك القرَّاء، لا سيما المتخصصون منهم، أني سحبتُ كتابَ بوبر إلى خطٍّ واحد، أما بقية الخطوط المثيرة التي يطرحها- كقضية العلاقات المجردة في المجتمع المفتوح، وغيرها من قضايا- فتركتها؛ لأنها تخص المجتمعات فائقة التقدم وليس لنا فيها نصيب ذو بال.

نايل

منشأة البكاري- 2014/7/3





مكتبة
الفكر الجديد

2

مَدُّ النُّبوءة العالي[1]

صعود الفلسفة التنبوئية

انشقاق العالم الحديث الذي شَتَّتَ -بشكل تراجيدي- وحدة الرجال المستنيرين، تكمن عِلَّتُه في انهيار العلم الحُرِّ.

ولتر ليبمان Walter Lippman

(1) اتَّبعتُ في ترجمة هذا الجزء الثاني ما اتَّبعه السيد نفادي في ترجمته للجزء الأول من تَرْك هوامش المؤلف وملاحقه لعدم ضرورتها بالنسبة إلى القارئ العام، وهو الذي يتوجه إليه الكتاب في الأساس. ثم وضعتُ هوامش من عندي إما إيضاحية أو تعريفية عند الضرورة. وبخصوص متن الترجمة فكل ما بين معقوفين [ ] هو من عندي، إيضاحًا أو تأكيدًا للمعنى. وأما بخصوص الاقتباسات التي يقتبسها بوبر عن فلاسفة آخرين فهو يتركها دون إحالة واضحة في معظم المواضع، فتركتها- أنا- جميعًا دون إحالة، وقد رأيت أنه أمر لا يؤثر في تلقي القرَّاء للترجمة- (نايل).




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الحادي عشر

الجذور الأرسطية في النزعة الهيجلية

ليس من أهدافي كتابة تاريخٍ للأفكار التي ننشغل بها هنا، أيْ: لن أسعى إلى كتابة تاريخ أفكار النزعة التاريخانية historicism في علاقتها بالنزعة الكُلِّيَّانيّة totalitarianism [الشمولية]. وسيَفطن القارئ- في ما أرجو- إلى أني حتى لا أسعى إلى إعطاء أكثر من بضع ملاحظات متفرقة تلقي ضوءًا على خلفية الصورة الحديثة لتلك الأفكار. فقصة تطوُّرها، لا سيما أثناء الفترة من أفلاطون Platon إلى هيجل Hegel وماركس Marx، ليس بالمستطاع سرْدها مع الحفاظ على حجم الكتاب في حدود معقولة. وعلى هذا، فلن أسعى إلى تناول أرسطو إلا بقدر بلْورته لنزعة أفلاطون الجوهرانية essentialism التي أثَّرتْ في نزعة هيجل التاريخانية، ومن ثَمَّ نزعة ماركس التاريخانية. ولن يُسَبِّبَ التقيُّد بتلك الأفكار عند أرسطو، التي تعرَّفنا عليها أثناء نقدنا أفلاطون-المعلم العظيم لأرسطو- عائقًا خطيرًا كما قد يخشى المرء لأول وهلة. فأرسطو- رغم معرفته الهائلة وأفقه المدهش- لم تتمتع أفكاره بأصالة لافتة للنظر. فما أضافه إلى مستودع الأفكار الأفلاطوني كان- في الأساس- مَنْهَجَة المشكلات التجريبية، ولا سيما المشكلات البيولوجية، في ظل اهتمامه الجارف بها. لا شك في



أن أرسطو ابتكر المنطق، فاستحق لهذا ولإنجازاته الأخرى ما طلبه بنفسه بأريحية (في نهاية «الأغاليط السوفسطائية»[1] Sophistic Refutations)- ثناءَنا الحارَّ وتجاوزنا عن مواضع قصوره. لكن تلك المواضع تبدو في أعين قرّاء أفلاطون ومعجبيه جسيمة هائلة.

1

في بعض كتابات أفلاطون المتأخرة نجد أصداء التطوّرات السياسية المعاصرة في أثينا؛ أيْ أصداء تعزيز الديمقراطية. ويبدو أنه حتى أفلاطون قد بدأت شكوكه في بقاء شكل ما من الديمقراطية تخفت؛ أما أرسطو فنجد في أعماله إشارات إلى أنه لم تكن تساوره شكوك في بقائها. ومع أنه لم يكن محبًّا للديمقراطية فقد تقبَّلها بوصفها أمرًا لا مفرَّ منه، وكان مستعدًا لحلٍّ وسطي توفيقي مع العدو.

ويُعَدُّ مَيْلَ أرسطو إلى حلٍّ وسطي توفيقي- وهو يمتزج بمَيْله الغريب إلى اكتشاف العيوب والنقائص عند السابقين عليه ومعاصريه (لا سيما عند أفلاطون)- إحدى الخصائص البارزة في كتاباته الموسوعية التي لا يظهر فيها أيُّ أثر للصراع المأساوي المثير الذي حرَّك كتابات أفلاطون وحَفَزَها. فبدلًا من التماعات بصيرة أفلاطون الثاقبة، نجد عند أرسطو مَنْهَجَة جافة فقيرة وولعًا- يشاركه فيه العديدُ من الكتَّاب متوسطي القيمة في أزمنة لاحقة- بالبَتِّ في أية مسألة مهما كانت، فيصدر «حكمًا سليمًا متوازنًا» يُنْصِفُ الجميعَ؛ وهو ما يعني أحيانًا تفويت الغرض بشكل متقن وحصيف. هذا النزوعُ المُمَنْهجُ المستفِزُّ من خلال «قاعدة الاعتدال والوسط» -doc

---

(1) الأغاليط السوفسطائية: أحد مؤلفات أرسطو المنطقية التي جُمِعَتْ في العصر البيزنطي تحت عنوان «الأورجانون» الذي يشمل: المقولات، العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات الثانية، المواضع، الأغاليط السوفسطائية- (المترجم).



trinc of the mean الذائعة عند أرسطو هو أحد مصادر نقده المتعسِّف في كثير من الأحيان، بل وحتى السخيف، لأفلاطون. ومن الأمثلة على افتقاد أرسطو البصيرة- وهي هنا البصيرة التاريخية (فقد كان أيضًا مؤرخًا)- أنه لم يُذعن للتمكين الديمقراطي الظاهر إلا عندما أحلَّه النظامُ المَلَكي الإمبراطوري المقدوني؛ وهو حَدَثٌ تاريخي ظل بمنأى عن ملاحظته. لقد بدا أرسطو مستخفًا بأولئك الرجال وخططهم، وهو مَن كان- كوالده- أحد حاشية البلاط المَلَكي المقدوني، بعد أن اختاره فيليب المقدوني لتربية [ابنه] الإسكندر [الأكبر][1]؛ لقد بدا أرسطو مستخفًا ربما لأنه اعتقد بأنه يعرفهم جيدًا. وعلى هذا يعلق جومبرز Gomperz تعليقًا مناسبًا: «جلس أرسطو لتناول العشاء مع المَلَكيَّة monarchy دون أن يصير عارِفًا بها».

يهيمن فكر أفلاطون هيمنة كاملة على فكر أرسطو. فعلى مضض، وبنوع من الحسد أو الضغينة، كان أرسطو يقتفي خطى معلمه العظيم بأكبر قدر يسمح به مزاجُه، لا في نظرته السياسية العامة فقط، بل عمليًا في كل موضع أيضًا، إلى درجة أنه أيَّد نظرية أفلاطون في العبودية الطبيعية ومَنْهَجَهَا: «بعض الرجال أحرار بالفطرة والطبْع، وبعضهم الآخر عبيد؛ تناسبهم العبودية وهي العدل في حقهم... الرجل الذي ليس مِلْك نفسه بالفطرة والطبْع بل مِلْك آخر هو عَبْدٌ بالفطرة والطبْع... ولا يحب الهيلينيون أن يُسَمُّوا أنفسهم عبيدًا، ولكنهم يُقْصِرون هذه الكلمةَ على البرابرة... فالعبد

---

(1) كان للفترة التي قضاها أرسطو في البلاط المقدوني معلمًا للإسكندر أثر في توسيع أفقه، ولكن النتيجة لم تكن كبيرة؛ لأن أرسطو لم يتخلَّ عن الاعتقاد بأن دولة المدينة هي مركز الحياة، وعندما اعتلى الإسكندر العرش ترك أرسطو مقدونيا بعد انتهاء مهمته التربوية، وبمرور الوقت أصبحت الرابطة بينه وبين الإسكندر ضعيفة؛ فأرسطو رغم موافقته إلى حد ما على السياسة المقدونية لم يستحسن اتجاه الإسكندر الأكبر إلى معاملة اليونانيين والبرابرة على قدم المساواة. وعندما توفي الإسكندر هرب أرسطو من أثينا خوفًا من أن يكرر الأثينيون معه خطيئتهم الأولى ضد الفلسفة التي انتهت بإعدام سقراط- (المترجم).



يخلو تمامًا من مَلَكَة العقل»، أما المرأة الحُرَّة فلا تحظى سوى بالقدر الضئيل من مَلَكة العقل. (ونحن مدينون بمعظم معرفتنا عن الحركة الأثينية ضد العبودية لانتقادات أرسطو واستنكاراته. فمن خلال مناقشة أرسطو حجج المقاتلين من أجل الحرية، حفظَ لنا بعض أقوالهم). ولقد خَفَّفَ أرسطو -بقدر ضئيل- في بعض المواضع نظرية أفلاطون في العبودية، حيث وجَّه لومًا إلى معلمه لكونه شديد القسوة. لم يستطع أرسطو تفويت أية فرصة سانحة لانتقاد أفلاطون، كلّا ولا أية فرصة سانحة لحلول وسطية توفيقية، حتى وإنْ كانت مع الاتجاهات التحررية [الليبرالية] في عصره.

وليست نظرية العبودية سوى إحدى أفكار أفلاطون السياسية العديدة التي تبنَّاها أرسطو؛ ولا سيما نظريته عن الحكومة المُثْلى the Best State، المقولبة وفق نظريات أفلاطون في كتابيْه «الجمهورية» Repub-lic و«القوانين» Laws. فبلْورة أرسطو تلقي ضوءًا مُعْتَبَرًا على نظريات أفلاطون. الحكومة المُثْلى عند أرسطو حل وسطي توفيقي بين ثلاثة أشياء هي: أرستقراطية أفلاطونية رومانسية، ونزعة إقطاعية «سليمة ومتوازنة»، وبعض أفكار ديمقراطية؛ لكن الإقطاعية أفضلها. مع الديمقراطيين يرى أرسطو أن كل المواطنين ينبغي أن يكون لهم الحق في المشاركة في الحكومة. وبطبيعة الحال، ليس المقصود بذلك ديمقراطية جذرية كما يبدو؛ فعلى الفور يوضح أرسطو أن المستبعَدين من المواطنة ليسوا هم العبيد وحدهم بل كل أفراد الطبقة المنتِجة أيضًا. لقد تعلم من أفلاطون أن الطبقة العاملة يجب ألا تحكم، وأن الطبقة الحاكمة يجب ألا تعمل، كلّا ولا تتكسَّب أيَّ مالٍ (فالمفروض أن لديها الكثير). أفراد الطبقة الحاكمة يمتلكون الأرض، ولكن يجب ألا يعملوا فيها بأنفسهم. الصيد، والحرب، وما أشبهها من هوايات، هي وحدها الأفعال اللائقة المُعْتَبَرَة عند الحكام الإقطاعيين. إن خشية أرسطو من أيِّ شكل من أشكال كسب المال، أيْ



من الأنشطة المهنية جميعها، يزيد ربما على خشية أفلاطون. كان أفلاطون يستخدم كلمة «مهني» banausic، ليصف الرجلَ العاميَّ أو الفقيرَ المُدْقع أو ذا العقل الفاسد. أما أرسطو فيتوسع في استخدام الكلمة التحقيري بحيث تشمل كل الأعمال التي ليست هوايات خالصة. وفي واقع الأمر، يقترب استخدامُه للكلمة اقترابًا كبيرًا من استخدامنا لكلمة «الاختصاصي المحترف» professional، ولا سيما بالمعنى الذي ينزع الأهليةَ عن تنافس هواة غير محترفين، بل بالمعنى الذي ينطبق أيضًا على أيٍّ خبير متخصص، كالطبيب. فكل صورة من صور الاحتراف المهني تعني -عند أرسطو- فقدان الاعتبار والمكانة؛ فيُلِحُّ على أن الرجل الإقطاعي ذا المروءة الشريف يجب ألا يكترث بـ«أية مهنة أو فن أو علم... ثمة بعض «الفنون الحرة» أيضًا، أيْ الفنون التي قد يكتسبها الرجل الشريف إلى حد معيَّن فقط. لأنه لو اكترث بها أزيد من اللازم، فستصيبه عواقبها الوخيمة»، وعلى وجه التحديد سيصبح ماهرًا كالمهني المتخصص، فيفقد اعتبارَه ومكانتَه. تلك هي فكرة أرسطو عن «التعليم الحر»، فكرة تعليم الرجل الشريف -ولسوء الحظ لم يعفُ عليها الزمن بعدُ- بوصفها نقيضَ تعليم العبد أو القِنّ [عبد الأرض] أو الخادم أو الرجل الاختصاصي المحترف. وبالأسلوب نفسه، يصرّ أرسطو مرارًا وتكرارًا على أن «المبدأ الأول لكل فعلٍ هو الترفيه». يبدو إعجاب أرسطو بالطبقات المرفَّهة وتبجيله إياها تعبيرًا عن شعور بالقلق غريب. يبدو وكأن ابنَ طبيب البلاط المقدوني يتحرَّج من الاستفهام عن وضعه الاجتماعي، لا سيما وأنه قد يفقد اعتبارَه ومكانتَه بسبب اهتماماته العلمية التي تُعَدُّ اختصاصية واحترافية. يقول جومبرز: «يميل المرء إلى الاعتقاد بأن أرسطو كان يخشى أن يسمع من أصدقائه الأرستقراطيين استنكارات من هذا القبيل.. فمن الغريب حقًا أن أحد أعظم العلماء على مدى العصور -إنْ لم يكن الأعظم- لا يريد أن



يكون عالِمًا اختصاصيًا محترفًا، ويريد أن يكون هاويًا كآحاد الناس..».

ربما يكون لشعور أرسطو بالدونيَّة أساسٌ آخر، بعيدًا عن رغبته في إثبات استقلاله عن أفلاطون، وبغض النظر عن أصله «المهني»، وبعيدًا عن أنه كان «سوفسطائيًا» محترفًا دون ريب (وكان يدرِّس البلاغة أيضًا). فمع أرسطو تخلَّت الفلسفة الأفلاطونية عن طموحاتها العظيمة ومطالبها في السلطة. ومنذ تلك اللحظة، لن تستمر الفلسفة إلا بوصفها مهنة تدريس فقط. ومادام لا يوجد أيُّ شخص لديه المال ووقت الفراغ لدراسة الفلسفة، عدا السيد الإقطاعي، فكل ما تطمح إليه الفلسفة أن تصبح مُلْحَقًا يُضاف إلى التعليم التقليدي الذي يتلقاه الرجل الشريف. وبهذا الطموح الأكثر تواضعًا، يجد أرسطو أنه من الضروري إقناع السيد الإقطاعي بأن التأمل والتفكير الفلسفي قد يصبح الجزء الأهم لـ«حياته الطيِّبة» [الرَّغدة]؛ فهو الطريقة الأسعد والأنبل والألطف لتزجية وقته حين لا يكون مشغولًا بمكائد سياسية أو حرب. تعلُّم الفلسفة هو الطريقة المُثْلَى لقضاء وقت فراغه مادام «لا أحد.. سيدبِّر حربًا لهذا الغرض»، في ما يقول أرسطو نفسه.

من المعقول افتراض أن فلسفة بلاطٍ مَلَكيٍّ من هذا القبيل ستميل إلى التفاؤلية؛ فالتسلية لن تكون ممتعة إن كانت غير تفاؤلية. ويكمن في هذه النزعة التفاؤلية تعديلٌ مهمٌّ قام به أرسطو أثناء مَنْهَجَته للأفلاطونية. لقد عبَّر شعور أفلاطون بالتفسُّخ عن نفسه في نظريته القائلة بأن كل تغيُّر، على الأقل في فترات كونية بعينها، يمضي بالضرورة نحو الأسوأ؛ فكل تغيُّر هو انحطاط وتدهور. أما نظرية أرسطو فتسلِّم بأن التغيُّر هو تحسين وإصلاح وترقٍّ؛ ومن ثَمَّ فالتغيُّر هو تقدم. كان أفلاطون يقول إن كل تطوّر يبدأ من صورة form أو مثال idea أصلي وكامل، بحيث إن تطوّر الشيء لا بدّ أن



يُفقده كمالَه كلما طرأ عليه التغيُّر فيتدنَّى ويعتوره النقصان. لقد تخلَّى عن تلك النظرية ابن أخته وخَلَفُه سبيوسيبوس[1] Speusippus وأرسطو أيضًا، وإنْ كان أرسطو انتقد حجج سبيوسيبوس الموغلة في البُعْد، لكونها تقتضي ضمنًا ارتقاءً بيولوجيًا عامًا نحو أشكال أعلى. وعلى ما يبدو، كان أرسطو يعارِض النظريات البيولوجية الارتقائية التي نوقشت كثيرًا في عصره، مع أن الانعطافة التفاؤلية التي أعطاها للأفلاطونية كانت ثمرة تفكير بيولوجي، تأسَّسَ أيضًا على فكرة «السبب الأخير» a final cause [العلة الغائية].

طبقًا لأرسطو، أحد الأسباب الأربعة لأيِّ شيء -ولأي حركة أو تغيُّر أيضًا- هو السبب الأخير، أو الغاية التي تهدف إليها الحركة. ومادام السبب الأخير هدفًا أو غاية مرغوبة، فهو «خير» أيضًا. يُستنتج من هذا أن «الخير» ليس نقطة البداية فقط في أية حركة (كما كان أفلاطون يقول، وكما أقرَّ أرسطو بعده)، وإنما لا بدّ من دوام ذلك الخير إلى غايته أيضًا. وهذا مهم بشكل خاص لأيِّ شيء له نقطة بدء زمنية، أو كما يقول أرسطو لأيِّ شيء يبرز إلى حيز الوجود. صورة form تطوّر أيِّ شيء، أو جوهره essence، تتطابق مع الغرض أو الغاية أو الحالة الأخيرة التي يتطوّر إليها. ومن ثَمَّ، نحصل في النهاية، رغم استنكار أرسطو، على صيغة شديدة الشبه بتعديل سبيوسيبوس للمذهب الأفلاطوني. الصورة أو المثال -وهو الخير وفق أفلاطون- يستمر إلى النهاية أيضًا، فليس الخير وقفًا على البداية وحدها. ذلك هو ما يميز استعاضة أرسطو بالتفاؤل optimism عن التشاؤم pessi-mism الأفلاطوني.

---

(1) سبيوسيبوس: هو ابن أخت أفلاطون، وقد خلَفه في رئاسة الأكاديمية، وهو ما جعل أرسطو يترك الأكاديمية وأثينا كلها لعدم اتفاقه معه في وجهة النظر. ترك سبيوسيبوس عددًا بالغ الكثرة من التعليقات والدراسات والمحاورات. مات منتحرًا. وهناك شخص آخر يحمل الاسم نفسه ولكنه طبيب سكندري- (المترجم).



تعبِّر غائية أرسطو -أيْ تركيزه على الغاية أو الهدف من التغيُّر بوصفه سببَه الأخير- عن اهتماماته «البيولوجية» الغالبة عليه. فهو متأثر بنظريات أفلاطون البيولوجية، وكذلك بتوسيع أفلاطون لنظريته في العدالة لتشمل الكونَ. لم يكتفِ أفلاطون بالقول بأن كل طبقة من طبقات المواطنين المختلفة لها مكانها الطبيعي في المجتمع، أيْ: لها مكان تنتمي إليه ويناسبها بشكل طبيعي؛ بل حاول تفسير عالم الأجسام المادية [الفيزيائية] وطبقاتها أو أنواعها المختلفة وفق مبادئ مماثلة، أيضًا. فحاول تفسير مَيْل الأجسام ثقيلة الوزن كالحجارة، أو الأرض، نحو السقوط، وكذلك مَيْل الهواء والنار إلى الارتفاع، بافتراض بقائها في المكان المأهول بنوعها، أو الرجوع إليه. فالأحجار والأرض تسقط لأنها تسعى إلى التواجد حيث توجد معظم الأحجار والأرض وحيث تنتمي، في نظام الطبيعة العادل؛ أما الهواء والنار فيرتفعان لأنهما يسعيان إلى التواجد حيث يوجد الهواء والنار (الأجرام السماوية)، وحيث ينتميان، في نظام الطبيعة العادل. وقد راقت تلك النظريةُ في الحركة عالِمَ الحيوان أرسطو؛ فهي تندمج بسهولة مع نظرية الأسباب الأخيرة، وتسمح بتفسير كل حركة على نحوٍ يُناظِر خَبَبَ الخيول الحريصة على العودة إلى إسطبلاتها. ثم طوَّرها أرسطو بوصفها نظريته الذائعة عن «الأماكن الطبيعية» natural places. فكل شيء لو أزيل عن مكانه الطبيعي يتولَّد لديه نزوع طبيعي نحو العودة إليه.

ورغم بعض التعديلات، لا تُبَيِّنُ بلْورة أرسطو لنزعة أفلاطون الجوهرانية سوى فروق [بسيطة] غير مهمة. فخلافًا لأفلاطون، يصر أرسطو على أن الصور forms أو المُثُل ideas ليست كائنةً بمعزل عن الأشياء المحسوسة. وهذا الفرق مهم؛ لأنه يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتعديل أرسطو نظرية التغيُّر. فإحدى النقاط الرئيسية في نظرية أفلاطون أنه يَعتبر الصورَ forms أو الجواهر essences أو الأصول originals (أو الآباء fathers) سابقةً في الوجود على



الأشياء المحسوسة التي توغل في البعد عنها، ولذا فهي منفصلة عنها. أما أرسطو فيجعل الأشياء المحسوسة تتحرك نحو أسبابها أو غاياتها الأخيرة، التي يقول إنها تتطابق مع صورها أو جواهرها. وبوصفه بيولوجيًا، افترض أرسطو أن الأشياء المحسوسة تحمل بشكل كامن في نفسها [مُباطِن لها]- لو جاز القول- بذورَ حالاتها الأخيرة أو جواهرها. ذلك هو أحد الأسباب التي جعلته يقول بوجود الصورة أو الجوهر «في» الشيء، وليس كما قال أفلاطون بأسبقيته في الوجود على الشيء أو بأنه خارجي عنه. فطبقًا لأرسطو، كل حركة أو تغيُّر يعني إنجاز (أو «تحقيق») بعض احتمالات كامنة في جوهر الشيء [مباطنة له]. وعلى سبيل المثال، من الاحتمالات الجوهرية لقطعة خشبٍ الطفوُ على سطح الماء أو الاحتراق، وتظل تلك الاحتمالات كامنة في جوهرها، [مباطنة]، حتى لو لم يحدث أنْ طفت أو احترقت. أما حين يحدث، فذلك معناه تحقق الاحتمال، ومن ثَمَّ التغيُّر أو الحركة. وعليه، فالجوهر الذي يشمل احتمالات الشيء كلها، هو شيء يماثل مصدر التغيُّر أو الحركة الداخلي في الشيء. ولذا، يتطابق عمليًا ذلك الجوهرُ أو الصورةُ أو ذلك السببُ «الصوري» أو «الأخيرُ» عند أرسطو مع «الطبيعة» أو «النفس» عند أفلاطون، وهو التطابق الذي يدعمه أرسطو نفسه. يقول أرسطو في كتابه «الميتافيزيقا» Metaphysics: «تنتمي الطبيعة إلى النوع نفسه من الاحتمال؛ فمبدأ الحركة فطْري في الشيء نفسه». ومن ناحية أخرى، يُعَرِّفُ «النفسَ» بأنها «تحقق الجوهر الأول[1] entelechy لحياة الجسم»، وبما أن «تحقق الجوهر» مشروح بدوره بأنه صورة أو سبب صوري مُعْتَبَرٌ قوةً دافعة، فإننا نعود بمعونة هذا الجهاز الاصطلاحي المعقد نوعًا ما إلى وجهة نظر أفلاطون الأصلية، ألا وهي أن النفس أو الطبيعة شيء مماثل للصورة أو المثال، ولكنها فطرية مُباطِنة للشيء، وهي

---

(1) entelechy هي الصورة؛ بمعنى كمال الشيء أو تحقق جوهره عند أرسطو- (المترجم).



مبدأ الحركة. (وعندما أشاد زيلر Zeller بأرسطو لـ«استخدامه المحدد، ولتطويره، المصطلحات العلمية عن سعة إدراك»، فأعتقدُ أنه قد شعر بقدر من عدم الارتياح عند استخدام كلمة «محدد»؛ أما سعة الإدراك فمعترَفٌ بها، لكن ما يُؤسف له أن أرسطو باستخدامه تلك الرَّطانة المعقدة والرَّنانة نوعًا ما فَتَنَ عددًا كبيرًا من الفلاسفة؛ فهو كما يقول زيلر: «أنار طريق الفلسفة لمئات السنين»).

أرسطو، وهو مَن كان مؤرخًا مِن النمط الأكثر موسوعية، لم يسهم مباشرة في التاريخانية. لقد تمسَّك ببلْورة أكثر تقيدًا بنظرية أفلاطون القائلة بأن تكرار الفيضانات، وكوارث أخرى من وقت لآخر، سيُهلك الجنسَ البشري، ولن يترك سوى عدد قليل من الأحياء. لكنه- وبصرف النظر عن هذا- لا يبدو مهمومًا بمشكلة الاتجاهات التاريخية. ورغم ذلك، من الواضح هنا أن نظريته في التغيُّر تُعِيرُ نفسَها للتفاسير التاريخانية، وتتضمن كل العناصر اللازمة لتشييد فلسفة تاريخانية فخمة البناء. (ولم يستغل فيلسوفٌ تلك الفرصةَ بشكل كامل قبل مجيء هيجل). ويمكن التمييز بين عقائد تاريخانية ثلاث نبعت مباشرة عن نزعة أرسطو الجوهرانية، على النحو الآتي:

(1) لو أن شخصًا أو دولة تتطوّر لَأمكننا، عن طريق تاريخه أو تاريخها وحده، «معرفة» أيِّ شيء عن (ولْنستخدم عبارة هيجل) «جوهر خفي لا يطرأ عليه تطوّر» فيه أو فيها. تؤدي هذه العقيدة أولًا وأخيرًا إلى تبنِّي نهج تاريخاني، وهذا يعني من حيث المبدأ عدم تمكننا من تحصيل أية معرفة بالكيانات أو الجواهر الاجتماعية سوى بتطبيق المنهج التاريخي وحده ودراسة التغيرات الاجتماعية. ولكن تلك العقيدة تؤدي إلى ما هو أبعد (لا سيما عند ربطها بنزعة هيجل الوضعية الأخلاقية التي تُطابق بين المعروف والواقعي أيضًا وبين الخير) إلى تقديس [إجلال وتوقير] التاريخ وتمجيده



بوصفه «المسرح الكبير للواقع» وبوصفه «محكمة عدالة العالم» أيضًا.

(2) بالكشف عمَّا هو خفي في الجوهر الذي لا يطرأ عليه تطوّر، لا يستطيع التغيُّر سوى إظهار الجوهر والاحتمالات والبذور [المُباطِنة] الكامنة منذ البدء في الشيء المتغير. وتؤدي هذه العقيدة إلى الفكرة التاريخانية عن مصير تاريخي أو قَدَر جوهري لا مفرَّ منه؛ فكما أوضح هيجل لاحقًا «ما نسميه المبدأ والهدف والمصير» ليس سوى «جوهر خفي لا يطرأ عليه تطوّر». وهذا يعني أن كل ما يصيب إنسانًا أو أمة أو دولة لا بدّ أن يُعتبر نابعًا من -ومفهومًا من خلال- الجوهر، الشيء الواقعي، «الشخصية» الواقعية، الذي يكشف عن نفسه في ذلك الرجل أو هذه الأمة أو تلك الدولة. «فمصير رجل يرتبط ارتباطًا مباشرًا بوجوده، وهو ما يحارب الرجل من أجله فعلًا، بل هو في الحقيقة جزء من حياته». تلك الصياغة (العائدة إلى كيرد Caird) لنظرية هيجل عن المصير، هي نظيرٌ تاريخي رومانسي لنظرية أرسطو القائلة بأن كل الأجسام تسعى إلى «أماكنها الطبيعية». وبطبيعة الحال فهي ليست سوى تعبير منمَّق عن فكرة مبتذلة تافهة مُفادها أن ما يصيب شخصًا لا يتوقف على ظروفه الخارجية وحدها بل على نفسه وعلى الطريقة التي يتفاعل بها مع ظروفه الخارجية أيضًا. لكن القارئ الساذج يَسعد سعادة جمَّة بمقدرته على الفهم وعلى الشعور بصدق تلك الحكمة العميقة التي يَلزم لصياغتها الاستعانةُ بكلمات مثيرة كـ«المصير»، ولا سيما «وجوده» [وهما الكلمتان الواردتان في عبارة هيجل السابقة مباشرة].

(3) كي يصبح الجوهر واقعيًا أو حقيقيًا متعيِّنًا، لا بدّ أن يكشف عن نفسه من خلال التغيُّر. تفترض هذه العقيدة لاحقًا -مع هيجل- الشكل الآتي: «ما يُوجَدُ من أجل ذاته فحسب، هو.. مجرد احتمال: فهو لم يَبْرز بعدُ إلى حيِّز الوجود العَيْني... فالنشاط وحده هو الذي يحقق الفكرة عَيْنيًا». ومن ثَمَّ،



إذا كنتُ أرغب في «البروز إلى الوجود العَيْني» (وهي رغبة جدّ متواضعة تمامًا) فلا بد لي من «إثبات شخصيتي». تلك نظرية عاميّة تؤدي- كما يرى هيجل بوضوح- إلى تبرير جديد لنظرية العبودية. فطبقًا لوسائل إثبات الذات، بقدر اهتمام المرء بعلاقاته مع الآخرين تكون محاولته الهيمنة عليهم. ثم يشير هيجل إلى أن كل العلاقات الشخصية يمكن اختزالها من ثَمَّ إلى العلاقة الأساسية بين سيد وعبد، أيْ إلى علاقة هيمنة وخضوع. فكل منهما لا بدّ أن يسعى جاهدًا إلى إثبات نفسه وتأكيدها، ومَن لا يملك طبْعًا فطريًا وشجاعة ومقدرة عامة على حفظ استقلاله سيصير حتمًا إلى وضعية العبد. وبطبيعة الحال، تجد تلك النظريةُ الساحرة عن العلاقات الشخصية نظيرَها في نظرية هيجل عن العلاقات الدولية. فالأمم يجب أن تثبت نفسَها على «مسرح التاريخ» stage of history؛ ومن واجبها محاولة الهيمنة على العالم.

كل تلك العواقب التاريخانية بعيدة المدى، التي سنعالجها من زاوية مختلفة في الفصل التالي، كانت نائمة لأكثر من عشرين قرنًا، «خَفيَّة لا يطرأ عليها تطوّر» في نزعة أرسطو الجوهرانية. لقد كانت الأرسطية أخصب وأكثر وعْدًا مما كان يعرف معجبوها الكثيرون.

2

الخطر الرئيسي على فلسفتنا، بسبب الكسل والباطنية، هو المدرسيّة... التي تتناول الأمرَ الغامض كما لو أنه محدد بدقة.

- ف. ب. رامزي F. P. Ramsey

لقد وصلنا إلى نقطة يمكننا عندها الانتقال فورًا إلى تحليل فلسفة هيجل التاريخانية، أو إلى تعليقات موجزة على التطوّرات التي وقعت بين أرسطو



وهيجل، وعلى صعود المسيحية التي تختتم -كما في القسم الثالث- الفصل الحالي. ولكني على سبيل الاستطراد سأناقش الآن مشكلة أكثر تقنية، ألا وهي منهج أرسطو الجوهراني في التعريفات.

لا تتصل مشكلة التعريفات ومشكلة «معنى الكلمات» اتصالًا مباشرًا بالنزعة التاريخانية، ولكنها مَعِين لا ينضب للخلط وإطناب ولغو يولِّد -حين يندمج بالنزعة التاريخانية عند هيجل- ذلك المرضَ الفكري السامَّ في عصرنا الذي أسميه «الفلسفة التنبوئية» oracular philosophy؛ وهي المصدر الأهم لتأثير أرسطو الفكري الذي لا يزال سائدًا بكل أسف، وكذلك مصدر النزعة المدرسيَّة اللفظية الخاوية التي لم تلازم العصور الوسطى فحسب وإنما لازمت فلسفتنا المعاصرة أيضًا؛ فحتى الفلسفة الحديثة كفلسفة فيتجنشتين Wittgenstein تعاني -كما سنرى- من ذلك التأثير. وفيما أعتقدُ، يمكن تلخيص تطوّر الفكر منذ أرسطو بالقول إن كل مجال معرفي مادام يَستخدم المنهج الأرسطي في التعريف، سيظل أسير حالة من الإطناب الفارغ والمدرسيَّة الجوفاء، ويتوقف تحقيق أيٍّ تقدم في أيِّ علم على درجة تخلُّصه من المنهج الجوهراني. (ذلك هو السبب في أن معظم «علمنا الاجتماعي» لا يزال ينتمي إلى العصور الوسطى). ولا بد من مناقشة ذلك المنهج بطريقة مجردة قليلًا، فهي مشكلة عقَّدها أفلاطون وأرسطو تعقيدًا كاملًا، فقد أدَّى تأثيرهما إلى أحكام مسبقة عميقة الجذور، وليس احتمال التخلُّص منها بالأمر اليسير. ورغم كل ذلك، فلعله من المفيد تحليل مصدر ذلك الخلط والتعقيد، والإطناب الممل.

لقد اقتفى أرسطو خطى أفلاطون في التمييز بين «المعرفة» knowledge و«الرأي» opinion. المعرفة، أو العلم طبقًا لأرسطو، نوعان: إما أنها معرفة برهانية أو معرفة حدسية. و«المعرفة البرهانية» هي معرفة «الأسباب» أيضًا. فهي تتألف من عبارات خبرية يمكن البرهنة عليها- استنتاجات-



ببراهين قائمة على القياس المنطقي (الذي يعرض «الأسباب» في «حدوده الوسطى»). أما «المعرفة الحدسية» فتتألف من استيعاب «الصورة غير المنقسمة» أو الجوهر أو طبيعة الشيء الجوهرية (إنْ كان «مباشرًا»، أيْ إنْ كان «سببه» متطابقًا مع طبيعته الجوهرية)؛ المعرفة الحدسية هي المصدر الأصلي لكل العلوم لأنها تستوعب المقدمات المنطقية الأساسية الأصلية في كل البراهين.

مما لا شك فيه أن أرسطو كان على حق عندما أصرَّ على وجوب ألّا نحاول إثبات «كل» معرفتنا أو البرهنة عليها. فكل دليل لا بدّ أن ينبثق عن مقدمات منطقية. ولذا، فالدليل بحد ذاته- أيْ الاشتقاق من مقدمات منطقية- لا يمكنه الفصل في صدق أيٍّ استدلال فصلًا نهائيًا، ولكنه لا يُبَيِّن سوى أن الاستنتاج كي يكون صحيحًا لا بدّ أن تعطيه مقدماتٌ منطقية صحيحة. ولو طالبنا بضرورة البرهنة على المقدمات المنطقية أيضًا فستتزحزح مسألة الصحة [الصدق] إلى الوراء عن طريق خطوة أخرى إلى مجموعة جديدة من المقدمات المنطقية، وهكذا، إلى ما لا نهاية. وكان من أجل تجنب ذلك التراجع اللانهائي (كما يقول المناطقة) أنْ قال أرسطو بضرورة افتراض وجود مقدمات منطقية لا شك في صحتها ولا تحتاج إلى أيٍّ دليل؛ وهي ما يسميها «المقدمات المنطقية الأساسية» [فرضيات أساسية]. فإذا سلَّمنا جدلًا بمناهج استمداد الاستدلالات من تلك المقدمات المنطقية الأساسية، فعندئذٍ يمكننا القول- طبقًا لأرسطو- بأن كل المعرفة العلمية متضمنة في المقدمات المنطقية الأساسية، وبأننا سنمتلك المعرفة كلها لو تمكنَّا من الحصول على قائمة موسوعية بالمقدمات المنطقية الأساسية. لكن كيف نحصل على تلك المقدمات المنطقية الأساسية؟. اعتقد أرسطو- كما اعتقد أفلاطون- أنه يمكننا اكتساب كل المعارف عن طريق إدراك حدسي بجواهر الأشياء. يقول



أرسطو: «يمكننا معرفة الشيء لو عرفنا جوهره فحسب، فمعرفة الشيء هي معرفة جوهره». وطبقًا له، ليست «المقدمة المنطقية الأساسية» سوى عبارة خبرية تصف جوهر الشيء. وتلك العبارة يسميها أرسطو تعريفًا. وهكذا، فكل «المقدمات المنطقية الأساسية للأدلّة» هي تعريفات.

على أيِّ نحوٍ يكون التعريف؟. فلْنضرب مثلًا على التعريف: «الجَرْو كلب صغير السن». الموضوع في هذه العبارة التعريفية كلمة «الجَرْو»، وهي تُسمَّى الحدّ المعرَّف؛ أما الكلمات «كلب صغير السن» فتُسمَّى صيغة التعريف. في العادة تكون صيغة التعريف أطول وأعقد من الحدِّ المعرَّف، وأحيانًا تطول كثيرًا جدًا. ويَعتبر أرسطو الحدَّ المعرَّف اسمًا لجوهر الشيء، أما صيغة التعريف فهي وصف ذلك الجوهر. وهو يصرُّ على أن صيغة التعريف لا بدّ أن تعطي وصفًا شاملًا للجوهر أو لخصائص الشيء الجوهرية محلّ البحث؛ ولذا فرغم صحة عبارةٍ كـ«الجَرْو لديه أربعة أرجل» فهي ليست تعريفًا كافيًا، مادامت لا تتضمن قماشة [خام] جوهر الجرويَّة، فهي تصدق على الحصان أيضًا. وبالمثل، رغم أن العبارة «الجَرْو بُنِّيُّ اللون» تصدق على بعض الجِراء فلا تصدق على كل الجِراء؛ لأنها تصف ما ليس جوهريًا بل خاصَّة عارِضة من خواصِّ الحدِّ المعرَّف.

لكن المسألة الأصعب هي كيف يمكننا الحصول على التعريفات أو المقدمات المنطقية الأساسية، وتأكُّدنا من صحَّتها، أيْ: لم نكن مخطئين، ولم نمسك بالجوهر الغلط. مع أن أرسطو ليس واضحًا بهذا الشأن، فثمة قدر ضئيل من الشك في اقتفائه خطى أفلاطون بصفة عامة. يقول أفلاطون إنه يمكننا إدراك الأفكار [المُثُل] بمعونة حدس عقلي intellectual intuition غير خاطئ؛ بمعنى أننا نتصور [نتخيل] [المُثُل أو الأفكار] أو ننظر إليها بـ«عين العقل»، وهي عملية يعتقد أفلاطون أنها مماثلة لفعل النظر، ولكنها تعتمد اعتمادًا كليًا على عقلنا فتستبعد أيَّ عنصر يعتمد على



حواسنا. أما وجهة نظر أرسطو فأقل جذرية وأقل إلهامًا من وجهة نظر أفلاطون، ولكنها ترقى إليها في نهاية المطاف. فرغم قوله بأننا لا نصل إلى التعريف إلا بعد قيامنا بملاحظات عديدة، يعترف بأن الخبرة الحسية لا تُدْرِكُ بحد ذاتها الجوهرَ الكلي، ولذا لا يمكنها تحديد تعريف كامل. وفي النهاية يفترض أرسطو سلفًا- بكل بساطة- أننا نحوز حدسًا عقليًا، بمعنى: مَلَكَة ذهنية أو عقلية تُمكننا من إدراك جواهر الأشياء ومعرفتها دون الوقوع في خطأ. والأكثر من هذا، يفترض أننا لو عرفنا جوهرًا ما معرفة حدسية فلا بد أن نكون قادرين على وصفه ومن ثَمَّ تعريفه. (إن حججه في «التحليلات الثانية»[1] Posterior Analytic لصالح تلك النظرية ضعيفة بشكل مدهش. فهي لا تتألف إلا من الإشارة إلى أن معرفتنا بالمقدمات المنطقية الأساسية لا يمكن البرهنة عليها مادامت ستقودنا البرهنة إلى تراجع لانهائي، وأن المقدمات المنطقية الأساسية لا بدّ أن تكون صحيحة ويقينية كالاستدلالات المؤسَّسَة عليها. يقول أرسطو: «ويَنتج عن ذلك عدم وجود معرفة برهانية في المقدمات المنطقية الأولية. وبما أنه لا شيء سوى الحدس العقلي أصح من المعرفة البرهانية، فيترتب على ذلك وجوبًا أن الحدس العقلي هو الذي يدرك المقدمات المنطقية الأساسية». في كتابه «النفس» De Anima، وفي الجزء اللاهوتي من كتابه «الميتافيزيقا»، نجد أزيد من حجّة؛ لأن لدينا هنا «نظرية» حدس عقلي يرتبط بموضوعه، الجوهر، بل يصبح وإياه شيئًا واحدًا. «المعرفة الفعلية [الواقعية] متطابقة مع موضوعها»).

وبتلخيص هذا التحليل الموجز يمكننا- في ما أعتقد- إعطاء وصف معقول [منصف] للمثل الأعلى الأرسطي الخاص بالمعرفة الكاملة والتامة

---

(1) التحليلات الثانية: أحد مؤلفات أرسطو المنطقية المجموعة ضمن «الأرجانون»- (المترجم).



لو قلنا إنه يرى الهدف الأخير من كل بحث هو جمع تصنيفي موسوعي يتضمن التعريفاتِ الحدسيةَ لكل الجواهر، أيْ أسماءَها المقترنة بصيغها التعريفية؛ ويَعتبر أنَّ تقدم المعرفة يتألف من تراكم تدريجي في موسوعة من هذا القبيل، ومن توسيعها وملء الثغرات فيها، ومن الاشتقاق القائم على القياس المنطقي لـ«متن الحقائق الكامل» الذي يشكل المعرفة البرهانية. وما من شك في تناقض تلك الرؤى ووجهات النظر الجوهرانية تناقضًا كاملًا مع مناهج العلم الحديث. (ويدور في ذهني العلوم التجريبية، وليس منها ربما الرياضيات البحتة). أولًا، في العلم نبذل قصارى جهدنا للعثور على الحقيقة، ونحن على وعي بأننا غير متأكدين مما إذا كنا حصلنا عليها أم لا. لقد تعلَّمنا في الماضي، من خيبات أمل عديدة، أننا يجب ألا نتوقع حالة نهائية ثابتة [غائية]. وقد تعلَّمنا ألا تصيبنا خيبة أمل بعد الآن مادامت نظرياتنا العلمية يتم إسقاطها [الإطاحة بها]. ففي معظم الحالات، وبثقة كبيرة، يمكننا تحديد أيٍّ النظريتين هي النظرية الأفضل. ولذا بوسعنا معرفة أننا نحرز تقدمًا؛ تلك هي المعرفة التي تُعَوِّضُنا عن فقدان وهْم الغائية أو اليقين. وبكلمات أخرى، نعرف أن نظرياتنا العلمية يجب أن تظل فرضيات دومًا، وأنه بوسعنا في حالات عديدة مهمة اكتشاف ما إذا كانت فرضية جديدة أفضل من فرضية قديمة. فلو اختلفت الفرضيات فستؤدي إلى توقعات مختلفة، يمكن اختبارها تجريبيًا في كثير من الأحيان. وعلى أساس تجربة حاسمة من هذا القبيل، بوسعنا أحيانًا اكتشاف أن النظرية الجديدة تؤدي إلى نتائج مُرْضِية فتنهار النظرية القديمة. ومن ثَمَّ، يمكننا القول بأنه أثناء بحثنا عن الحقيقة، نستبدل باليقين العلمي التقدمَ العلمي[1].

---

(1) حين نقول عبارة من قبيل «نستبدل باليقين العلمي التقدمَ العلمي»؛ فهذا معناه أن الشيء المتروك هو الوارد بعد حرف الباء مباشرة، وليس العكس. بمعنى أنه يشيع التركيب «نستبدل اليقين العلمي بالتقدم العلمي» ظنًا أن المتروك هو الذي لا يلتصق به حرف الباء، وهذا خطأ تركيبي شائع بتأثير من التركيب الإنجليزي- (المترجم).



ويدعم تطوُّرُ العلم تلك الرؤيةَ للمنهج العلمي. فالعلم لا يتطوّر من خلال تراكم موسوعي تدريجي لمعلومات جوهرانية، كما اعتقد أرسطو، بل من خلال نهج أكثر ثورية؛ ألا وهو التقدم بواسطة أفكار جسورة، وبواسطة تقديم نظريات جديدة جدّ غريبة (كالنظرية التي تقول إن الأرض ليست مستوية أو أن «الفضاء المِتْري» metrical space ليس مستويًا)، وبواسطة انهيار نظريات قديمة.

وتعني رؤية المنهج العلمي على هذا النحو أنه لا توجد في العلم «معرفة» بالمعنى الذي فهم به أفلاطون وأرسطو الكلمة، أيْ بالمعنى الذي ينطوي على غائية. ففي العلم، ليس لدينا سبب كافٍ للاعتقاد بحصولنا على الحقيقة. وما نسميه عادةً «معرفة علمية» هو- في الغالب- ليس معرفة بهذا المعنى، بل معلومات تتعلق بفرضيات متنوعة تتنافس فيما بينها، وطريقة صمودها أمام اختبارات متنوعة. ولو استخدمنا لغة أفلاطون وأرسطو، فهي معلومات بشأن «الرأي» العلمي الأحدث الذي تعرَّض لاختبارات أفضل. الأكثر من هذا، تعني تلك الرؤية أننا لا نمتلك أدلّة في العلم (باستثناء الرياضيات البحتة والمنطق البحت، بطبيعة الحال). في العلوم التجريبية، التي يمكنها وحدها تزويدنا بمعلومات عن العالم الذي نعيش فيه، لا تحدث الأدلّة، لو عَنَينا بـ«الدليل» حجَّةً تصوغ الحقيقة- مرة واحدة وإلى الأبد- مؤسِّسةً إياها في نظرية. (فما يحدث هو تفنيد النظريات العلمية أو دحضها). ومن جهة أخرى، الرياضيات البحتة والمنطق البحت، اللذان يسمحان بوجود أدلّة، لا يعطياننا معلومات بشأن العالم، بل يطوِّران أدوات وصفه فحسب. ومن ثَمَّ، بوسعنا القول (كما أشرتُ في غير موضع): «بقدر ما تشير العبارات العلمية إلى عالم التجربة فلا بد أن تقبل التفنيد والدحض، وبقدر عدم قبولها التفنيد والدحض لا تشير إلى عالم التجربة». فبينما لا يقوم الدليل بأيِّ دور في العلوم التجريبية، تقوم الحجّة



بدور فيها. وفي واقع الحال، لا يقل دورها أهمية عن الدور الذي تقوم به الملاحظة والتجربة.

يختلف دور التعريفات، لا سيما في العلم، اختلافًا كبيرًا عمَّا كان يعتقده أرسطو. قال أرسطو إنه في التعريف نشير أولًا إلى الجوهر- عن طريق تسميته- ومن ثَمَّ نصفه بمعونة الصيغة المعرِّفة، كما هو الحال في عبارة عادية مثل «هذا الجَرْو بُنِّيُّ اللون»؛ فنحن نشير أولًا إلى شيء محدد بقولنا «هذا الجَرْو»، ثم نصفه بأنه «بُنِّيٌّ». ويقول إنه عن طريق وَصْف الجوهر الذي يشير إليه الحدُّ المُعَرَّف، نحدد «معنى» الحد أو نشرحه أيضًا. وعليه، يُجيب التعريفُ في آنٍ معًا عن سؤالين مترابطين غاية الترابط. السؤال الأول: «ما هو؟»، مثلًا: «ما هذا الجَرْو؟»؛ فهو يتساءل عمَّا يكونه الجوهر المشار إليه في الحدِّ المعرَّف. أما السؤال الثاني: «ماذا يعني هذا؟»، مثلًا: «ماذا تعني كلمة «جَرْو»؟»، فيتساءل عن معنى الحدِّ [الكلمة] (على وجه التحديد، معنى الكلمة التي تشير إلى الجوهر). في السياق الحالي، ليس من الضروري التمييز بين هذين السؤالين؛ بل المهم رؤية ما ينطويان عليه من قواسم مشتركة. وإني لَأريد لفت الانتباه- على الأخص- إلى أن كلا السؤالين يثيرهما الحدُّ الذي يقف في عبارة التعريف على الجانب الأيسر، وتجيب عنهما الصيغةُ المعرِّفة التي تقف على الجانب الأيمن[1]. وتلك خصيصة تميز الرؤية الجوهرانية التي تختلف جذريًا عن المنهج العلمي المتبع في صياغة التعريفات.

فبينما يمكننا القول بأن التفسير الجوهراني يقرأ التعريف قراءة «عادية»، أيْ من «اليسار إلى اليمين»، يمكننا القول بأن التعريف كما يُستخدم عادةً في العلم الحديث يجب أن يُقرأ من الخلف إلى الأمام أو من اليمين إلى

(1) يقصد بوبر بطبيعة الحال، طريقة الكتابة في اللغة الإنجليزية من اليسار إلى اليمين- (المترجم).



اليسار؛ نظرًا إلى أنه يبدأ بالصيغة المعرِّفة ويطلب وصفًا قصيرًا له. ومن ثَمَّ، فالرؤية العلمية للتعريف- «الجَرْو كلب صغير السن»- ستكون أنه إجابة عن السؤال «ما الذي ينبغي أن نسميه كلبًا صغير السن؟» وليس إجابة عن السؤال «ما الجرو؟». (فالأسئلة من قبيل «ما الحياة؟»، أو «ما الجاذبية؟»، لا تقوم بأيِّ دور في العلم). الاستخدام العلمي للتعريفات، الذي يتميز بالبدء «من اليمين إلى اليسار» يُسَمَّى تفسيرًا «إسميًا»[1] nomi-nalist، في مقابل التفسير الأرسطي أو «الجوهراني». في العلم الحديث، التعريفات الإسمية وحدها تحدث، أيْ: رموز أو أوصاف مختزَلة تعطي خلاصة قصيرة. وعلى الفور نفهم من ذلك أن التعريفات «لا» تقوم بأيِّ دور مهم في العلم. وبطبيعة الحال، تحل دومًا محلَّ الرموز المختزَلة تعابيرُ أطول؛ أيْ: الصيغة المعرِّفة التي ترمز إليها الرموز. وهذا من شأنه في بعض الحالات جعْل لغتنا العلمية عبئًا مُعَرْقِلًا؛ وهو ما يعني إضاعة الوقت والورق والحبر. لكن، ينبغي ألا نفقد أقل تفصيلة من تفصيلات المعلومات عن الوقائع. فـ«معرفتنا العلمية»، بالمعنى الذي يمكن به استخدام هذا المصطلح استخدامًا ملائمًا صحيحًا، لن تتأثر بالمرة لو ألغينا كل التعريفات؛ والأثر الوحيد الوارد يتعلق بلغتنا التي لن تفقد الدقة بل مجرد الإيجاز. (يجب ألا يُفهم من ذلك عدم وجود ضرورة عملية ماسَّة لتقديم تعريفات في العلم، تحرِّيًا للإيجاز). لا يوجد تباين أكبر من التباين بين تلك الرؤية للدور الذي تقوم به التعريفات ورؤية أرسطو. فالتعريفات الجوهرانية عند أرسطو هي المبادئ التي تُستمد منها كل معرفتنا، ومن ثَمَّ تتضمن كل معرفتنا، وهي تعمل على استبدال صيغة طويلة بصيغة قصيرة. وعلى النقيض من هذا، لا تتضمن التعريفات العلمية أو الإسمية أية معرفة

(1) المذهب الإسمي في الفلسفة يقول بأن الأعيان لا وجود لها إلا بأسمائها- (المترجم).



مهما كانت، ولا حتى أيَّ «رأي»؛ فهي لا تقدم سوى عناوين مختزَلة اعتباطية جديدة، إنها خلاصةُ قَوْلٍ.

وتلك العناوين ذات فائدة كبرى في الممارسة. ومن أجل إدراك هذا، لا نحتاج سوى إلى النظر في الصعوبات الشديدة التي ستنشأ لو أن عالِمًا في علم الجراثيم كلما تحدث عن سلالة من الجراثيم وَجَبَ عليه تكرار بياناتها [وصفها] بالكامل (بما في ذلك طرائقها الصِّبْغِيَّة إلخ، التي تميزها عن أنواع أخرى مماثلة). ونفهم أيضًا- لاعتبار مماثل- لماذا يذهب طيَّ النسيان في كثير من الأحيان، حتى من قِبل العلماء أنفسهم، وجوبُ قراءة التعريفات العلمية «من اليمين إلى اليسار»، كما شرحنا أعلاه. بالنسبة إلى معظم الناس، عند الدراسة الأولى لعلم ما، ولْيكن علم الجراثيم، لا بدّ من محاولة إيجاد معاني كل المصطلحات التقنية الجديدة التي سيقابلها الدارس. بهذه الطريقة، سيتعلم الدارس في واقع الحال التعريف «من اليسار إلى اليمين»، كما لو أنه تعريف جوهراني، مستبدلين بالقصة القصيرة جدًا قصة طويلة جدًا. لكن ذلك مجرد مصادفة سيكولوجية؛ فالمُعلِّم أو كاتب نَصٍّ في كتاب يتصرف بطريقة مختلفة تمامًا؛ أيْ لا يقدِّم مصطلحًا تقنيًا إلا بعد ظهور حاجة مُلِحَّة إليه.

حتى الآن حاولت إيضاح الاختلاف الكامل بين الاستخدام العلمي أو الإسمي للتعريفات وبين النهج الجوهراني في التعريفات عند أرسطو. ومن الواضح أيضًا أن الرؤية الجوهرانية في التعريفات لا يمكن الدفاع عنها في حد ذاتها، بكل بساطة. وكيلا نطيل في هذا الاستطراد أكثر مما يجب سأنتقد اثنين فحسب من المذاهب الجوهرانية لهما مغزى وأهمية؛ لأن بعض المدارس الحديثة الفاعلة لا تزال تستند إليهما. الأول هو المذهب الباطني في الحدس العقلي، والثاني مذهب عامِّيٌّ جدًا [شعبي جدًا] يقول بأنه «علينا تحديد كلماتنا» لو أردنا الدقة.



يتفق أرسطو مع أفلاطون في أننا نحوز مَلَكَة أو حدسًا عقليًا يُمَكِّننا من تصوُّر الجواهر وإيجاد التعريف الصحيح لها، ويعتنق العديد من فلاسفة الجوهر المحدثين هذا المذهب. وثمة فلاسفة آخرون من أتباع كانط Kant يزعمون أننا لا نحوز أيَّ شيء من هذا القبيل. وأرى أنه بوسعنا- وبسهولة- الاعتراف بامتلاكنا ما يوصف بأنه «حدس عقليٌّ»، أو بتعبير أدق: بعض خبراتنا العقلية أو الفكرية توصف بأنها حدوس عقلية. مَن «يفهم» فكرة أو وجهة نظر أو طريقة في الحساب- مثلًا عملية الضرب الحسابي- بمعنى أن لديه «ألفة استعمال»، يفهم هذا الأمر حدسيًا، وثمة عدد لا يُحصى من التجارب العقلية على هذه الشاكلة. ولكني من جهة أخرى، أصرُّ على أن تلك التجارب- وهي مهمة بالنسبة إلى جهودنا العلمية- لا تقوم بدورٍ في إثبات صدق [صحة] أية فكرة أو نظرية؛ ومع ذلك فقد يشعر شخص شعورًا حدسيًا قويًا بأنها صحيحة أو أنها «بديهية». إن حدوسًا من هذا القبيل لا تُكَوِّنُ حُجَّة، مع أنها تدفعنا إلى البحث عن الحجج. وعند شخص آخر قد يوجد حدس قوي وصائب بأن النظرية نفسها غير صحيحة أو زائفة. إن طريق العلم مرصوف بنظريات مهجورة كان يقال إنها بديهية؛ فمثلًا كان فرنسيس بيكون[1] Francis Bacon يتهكم ممن أنكروا الحقيقة البديهية القائلة بأن الشمس والنجوم تدور حول الأرض التي كان من الواضح أنها لا تتحرك. لا ريب في قيام الحدس بدور كبير في حياة العالِم، كالدور الذي يقوم به في حياة الشاعر. فهو يؤدي به إلى اكتشافات، وقد يؤدي به إلى إخفاقات أيضًا. ولكن يظل الحدس دومًا شأنًا خاصًا بالمرء، إنْ جاز القول. فالعِلم لا يَسأل عن الطريقة التي تَوصَّل بها المرء

---

(1) فرنسيس بيكون: (1561- 1626)، فيلسوف ورجل دولة وكاتب إنجليزي معروف بقيادته للثورة العلمية، عن طريق فلسفته الجديدة القائمة على الملاحظة والتجريب، وهو من الرواد الذين انتبهوا إلى غياب جدوى المنطق الأرسطي الذي يعتمد على القياس- (المترجم).



إلى أفكاره، ولا يُلقي بالًا سوى إلى الحجج التي يمكن لكل أحد اختبارها. وقد وَصَفَ عالِم الرياضيات العظيم جوس Gauss هذا الموقف وصفًا جدّ دقيق حين هتف ذات مرة: «لقد حصلتُ على فكرتي [نتيجتي]، ولكني لا أعرف كيف توصلت إليها». وبطبيعة الحال، ينطبق ذلك كله على مذهب أرسطو في الحدس العقلي بما يُسَمَّى الجواهر، الذي روَّج له هيجل، ثم في زمننا روَّجه هوسرل E. Husserl وتلامذته الكُثُر؛ وهو ما يشير إلى أن نهج «الحدس العقلي بالجواهر» أو «الفينومينولوجيا المحضة» كما يسميه هوسرل، ليس علمًا، كَلَّا، ولا فلسفة. (فالسؤال الذي كان محلَّ جدل كثير بخصوص ما إذا كان هذا النهج اختراعًا جديدًا، كما يعتقد أصحاب الفينومينولوجيا المحضة، أم ربما بلْورة للديكارتية أو الهيجلية، يمكن الفصل فيه بسهولة: إنه بلْورة للأرسطية).

المذهب الثاني الذي أنتقده هنا ينطوي على صلات جدّ مهمة بوجهات نظر حديثة، ولا سيما مشكلة النزعة اللفظية verbalism وغَلَبَة اللفظ على الدلالة. منذ أرسطو، صار من المعروف على نطاق واسع أن المرء لا يمكنه إثبات كل العبارات الخبرية، وأن المحاولة ستنهار بأكملها؛ لأنها لن تؤدي سوى إلى تراجع الأدلّة إلى ما لا نهاية. ولكن، لا أرسطو، ولا العديد من الكتّاب المحدثين يدركون- على ما يبدو- أن محاولة مماثلة لتحديد معنى كل كلماتنا لا بدّ أن تؤدي بالمثل إلى تراجع التعريفات إلى ما لا نهاية. الفقرة الآتية المأخوذة من كتاب «أفلاطون حتى اليوم» Plato To-Day لمؤلفه جروسمان Grossman تصف معالم وجهة النظر التي يتمسك بها ضمنًا العديد من الفلاسفة المعاصرين من ذوي السمعة، منهم مثلًا فتجنشتين: «... إذا كنَّا لا نعرف على وجه الدقة معاني الكلمات التي نستخدمها فلن يكون بوسعنا مناقشة أيِّ شيء بشكل مفيد. فمعظمُ الحُجج العميقة التي أضعنا فيها وقتًا ناجمةٌ إلى حد كبير عن أن كُلًّا منَّا لديه



معانٍ غامضة للكلمات التي نستخدمها ونفترض أن خصومنا يستخدمونها بالمعاني نفسها. ولو عرَّفنا مصطلحاتنا منذ البداية فبوسعنا إجراء مناقشات أفيد إلى حد كبير. فمثلًا، لو قرأنا الجرائد اليومية لَلاحظنا أن الدعاية (وهي النظير الحديث للبلاغة) تعتمد بشكل واسع في نجاحها على الخلط بين معاني الكلمات. ولو اضطر السياسيون بموجب القانون إلى تحديد [تعريف] أية كلمة أو مصطلح يريدون استخدامه، فسيفقدون الكثير من جاذبيتهم الشعبية؛ إذ ستكون مقالاتهم أو خطبهم أقصر، وسيكون الكثير من خلافاتهم لفظيًا بَحْتًا». تنطوي هذه الفقرة على ما يُمَيِّزُ أحد الأحكام المسبقة التي ندين بها لأرسطو؛ ألا وهو الحكم المسبق القائل بأن استخدام التعريفات سيجعل اللغة أدق. فلْننظر ما إذا كان ذلك ممكنًا أم لا.

أولًا، بوسعنا الوقوف بوضوح على أنه إذا كان «السياسيون» (أو أية فئة أخرى) «مضطرين بموجب القانون إلى تعريف أية كلمة أو مصطلح يريدون استخدامه» فإن خطبهم لن تكون أقصر بل ستطول إلى ما لا نهاية. نظرًا إلى أن التعريف لا يمكنه تأسيس المعنى من مصطلح بأزيد مما يؤسِّس به الاشتقاق المنطقي logical derivation الصدقَ في عبارة خبرية؛ فكلاهما لا يمكنه سوى العودة بهذه المشكلة إلى الوراء. فالاشتقاق يعود بمشكلة الصدق إلى المقدمات المنطقية، والتعريف يعود بمشكلة المعنى إلى تعريف الكلمات (أيْ، الكلمات التي تتألف منها صيغة التعريف). وهي لأسباب عديدة من المحتمل أن تكون صحيحة وغامضة ومضطربة كالكلمات التي نبدأ بها، والتي ينبغي علينا- على أية حال- الاستمرار في تعريفها أيضًا؛ وهو ما يقود إلى كلمات جديدة يجب تعريفها هي الأخرى. وهكذا إلى ما لا نهاية. إن مطلب وجوب تعريف كل كلماتنا أو مصطلحاتنا مطلب لا يمكن الدفاع عنه شأنه شأن مطلب وجوب إثبات صحة كل عباراتنا الخبرية.



للوهلة الأولى يبدو هذا النقد غير منصف. فما يضعه الناس في اعتبارهم، حين يطالبونَ بتعريفات، هو التخلص من أشكال الغموض أو الالتباس المرتبطة في كثير من الأحيان بكلمات كـ«الديمقراطية»، أو «الحرية»، أو «الواجب»، أو «الدين»، وغيرها من الكلمات. ومن الواضح أيضًا استحالة تعريف كل كلماتنا، لكن من الممكن الاكتفاء بتعريف أهمها وأجَلِّها شأنًا، ثم قبول تعريف الكلمات عند قدر محدَّد؛ أيْ: يَتَعيَّن علينا التوقف بعد خطوة أو اثنتين كي نتجنب تراجعًا لانهائيًا. ولكن هذا الدفاع لا يمكن التمسك به. والحق يُقال، كثيرًا ما يُساء استخدام الكلمات التي ضربتُ بها مثلًا، ولكني أرى أن محاولة تعريفها لا تُحَسِّن الأمور، وإنما ستزيدها سوءًا. فالسياسيون بـ«تعريف كلماتهم» ولو مرة واحدة، ثم تَرْكهم الكلمات المعرِّفة غير معرَّفة، لن يتمكنوا من جعْل خطبهم أقصر، وهذا أمر واضح؛ لأن أيَّ تعريف جوهراني، أيْ التعريف الذي «يُعَرِّفُ كلماتنا» (على عكس التعريف الإسمي الذي يقدم كلمات تقنية جديدة)، يعني استبدال القصة الطويلة بقصة قصيرة، كما رأينا. الأكثر من هذا، ستزيد محاولة تعريف الكلمات من الغموض والخلط. ومادام لا يمكننا المطالبة بوجوب تعريف كل الكلمات المُعَرِّفة هي الأخرى، فيمكن لسياسي ذكي أو فيلسوف تلبية المطالبة بالتعريفات بسهولة. فلو سُئل ما الذي يعنيه بكلمة «ديمقراطية» مثلًا، يمكنه القول بأنها «سيادة الإرادة العامة» أو «سيادة روح الشعب»؛ ثم مادام لديه الآن تعريف محدَّد- يلبِّي معايير الدقة العُليا- فلن يجرؤ أحد على انتقاده بعد ذلك. وحقًّا، كيف يمكن انتقاده، مادامت المطالبة بوجوب تعريف كلمات «السيادة» أو «الشعب» أو «الإرادة» أو «الروح»- هي الأخرى- ستضعنا على طريق تراجع لانهائي بحيث سيتردد الجميع في مطالبته بذلك؟. ورغم كل هذا فسيطالبونه، وسيمكنه بالقدر نفسه من السهولة تلبية مطلبهم. ومن ناحية أخرى، لن يؤدي النزاع حول مسألة ما إذا كان التعريف صحيحًا أم لا، سوى إلى جدل فارغ حول الكلمات.



هكذا تنهار وجهة النظر الجوهرانية بخصوص التعريف، وحتى إنْ لم تَسْعَ- طبقًا لأرسطو- إلى تأسيس «مبادئ» معرفتنا، فستجعل مطلب وجوب «تحديد معنى كلماتنا» من أكثر المطالب تواضعًا بشكل جليٍّ.

ولكن ما لا ريب فيه أن المطالبة بحديث واضح لا يعتريه غموض أو لبْس لَهي مطالبة جدّ مهمة، ويجب تلبيتها. فهل بمقدور وجهة النظر الإسمية تلبيتها؟. وهل بمقدور النزعة الإسمية nominalism الإفلات من تراجع لانهائي؟.

يمكنها؛ لأن الموقف الإسمي لا توجد فيه صعوبة تستجيب للتراجع اللانهائي. فكما رأينا، لا يستخدم العلم التعريفات كي يحدد معنى مصطلحاته، وإنما كي يقدم أوصاف [عناوين أو إشعارات] مختزَلة في متناول اليد، فحسب. وهو لا يعتمد على التعريفات؛ فكل التعريفات يمكن حذفها دون فقْد المعلومات المنقولة. يُستنتج من ذلك أن كل المصطلحات الضرورية حقًا في العلم لا بدّ أن تكون غير معرَّفة. كيف إذن تؤكد العلوم معاني مصطلحاتها؟. لقد اقترحتُ ردودًا متنوِّعة على هذا السؤال، لكني لا أعتقدُ أن أيًّا منها مُرْضٍ أو كافٍ. ويبدو الموقف أنه كذلك. لقد قالت لنا الأرسطية وما يتصل بها من فلسفات، على مدى ذلك الوقت الطويل، كم هو مهمٌّ الحصول على معرفة دقيقة بمعنى كلماتنا التي نميل جميعنا إلى تصديقها. ونحن نستمر في التعلُّق بهذا الاعتقاد، رغم حقيقةٍ لا مراء فيها وهي أن الفلسفة- التي انتابها القلق على مدى عشرين قرنًا بشأن معنى كلماتها- لا تمتلئ بنزعة لفظية فحسب بل تغمض وتلتبس بشكل مروِّع أيضًا، في حين أن علمًا كالفيزياء- الذي لم يقلق إطلاقًا بشأن مصطلحاته ومعانيها، وإنما كان يقلق بشأن الوقائع فحسب- قد أحرز دقة كبيرة. وهو ما يشير إلى أنه بموجب التأثير الأرسطي بُولِغَ كثيرًا في أهمية معنى الكلمات أو المصطلحات. وفي ما أعتقد، ينطوي الأمر على إشارات أكثر من هذا.



فالتركيز على مشكلة المعنى لم يخفق في تأسيس الدقة فحسب؛ بل كان هو نفسه المصدر الرئيسي للغموض والالتباس والخَلْط.

في العلم، نحرص على وجوب ألا «تعتمد» العبارات الخبرية التي نُنشِئها على معنى كلماتنا. وحتى عندما نُعَرِّف الكلمات، لا نحاول استخلاص أية معلومة من التعريف أو تأسيس أية حجّة عليه. هذا هو السبب في أن مصطلحاتنا لا تعاني صعوبات تُذْكَر. فنحن لا نحمِّلها أكثر من طاقتها [ولا نُثقِل عليها]. ولا نعطيها سوى قيمة ضئيلة كلما أمكننا ذلك. كما لا نأخذ «معانيها» بجدية زائدة. فنحن واعون دومًا بأن كلماتنا غامضة قليلًا (مادمنا قد تعلَّمنا استخدامها في التطبيقات العملية فقط)، ونصل إلى الدقة لا عن طريق تقليل غَبَش غموضها، بل بالإبقاء على الغموض داخلها مكنونًا، وبالحرص على صياغة عباراتنا بطريقة لا تكون معها الظلال المحتملة لمعنى كلماتنا أمرًا مهمًا. تلك هي الكيفية التي نتجنب بها النزاع حول الكلمات.

إن وجهةَ النظر القائلة بأن دقة العلم ودقة اللغة العلمية تعتمدان على دقة مصطلحاته مقنعةٌ في ما يبدو بكل تأكيد، ولكنها ليست الأقل تحيُّزًا في ما أعتقد. فعلى الأصح، تعتمد الدقة في لغة ما على حرصها على عدم إثقال كلماتها بمهمة تحقيق الدقة. تعبير مثل «الكثبان الرملية» أو «الريح» تعبير شديد الغموض بكل تأكيد. (كم هو الارتفاع الذي يجب توافره في تلة رملية صغيرة كي تُسَمَّى «كثيبًا رمليًا»؟. وما السرعة المطلوبة في حركة الهواء كي تُسَمَّى «ريحًا»؟.). ومع ذلك فهذه الكلمات دقيقة تمامًا بما يكفي لكثير من أغراض الجيولوجي. وبالنسبة إلى أغراض أخرى، حين تكون الدرجة الأعلى من التمييز مطلوبة، فيمكن للجيولوجي القول بأن «الكثبان بين ارتفاعي 4 و30 قدم»، أو إن «الريح سرعتها بين20 و40 ميل في الساعة». والموقف في العلوم الأكثر انضباطًا مماثل. فمثلًا، في القياسات الفيزيائية نحرص دومًا



على الوضع في حسباننا المدى الذي قد يوجد فيه خطأ، ولا تكمن الدقة في محاولة تقليل ذلك المدى إلى نقطة الصفر، أو في التظاهر بعدم وجود مثل ذلك المدى، بل تكمن بالأحرى في التسليم الصريح بوجوده.

وحتى حين يُسَبِّبُ مصطلحٌ مشكلةً كالتي يسببها في الفيزياء مثلًا مصطلح «التزامن» simultaneity، فليس لأن معناه غير دقيق أو غامض، بل بسبب قدر من النظرة الحدسية التي تدفعنا إلى تحميل المصطلح بكثير من المعنى أو بكثير من معنى «دقيق»، بدلًا من تحميله بأقل قدر ممكن من المعنى. فما اكتشفه أينشتين Einstein في تحليله للتزامن كان أنَّ الفيزيائيين- عند الحديث عن أحداث متزامنة- وضعوا فرضية زائفة لم تكن تقبل الطَّعْن، ومُفادها وجود إشارات على سرعة لانهائية. لم يكن الخطأ أنهم لا يَعنون أيَّ شيء، أو أن معناهم كان غامضًا، أو أن المصطلح لم يكن دقيقًا بما يكفي؛ فبدلًا من كل هذا، كان ما اكتشفه أينشتين أن التخلص من فرض نظري- لم يُنْتَبَه إليه حتى الآن لبديهيته الحدسية- قد أزال صعوبة نشأت في العلم. وعلى هذا، لم يكن أينشتين يهتم بالسؤال عن معنى المصطلح، بل كان مهتمًا بصدق النظرية ومدى صحتها. ولو بدأ باحث بدراسة المصطلح بغرض تحسين مفهوم التزامن عن طريق تحليل «معناه الجوهري»، أو حتى عن طريق تحليل «ما يعنيه به الفيزيائيون فعلًا» عندما يتحدثون عن التزامن- بغضِّ النظر عن مشكلة فيزيائية محددة- فمن أبعد الاحتمالات أن يتوصل إلى شيء له أهمية.

أعتقد أننا نتعلَّم من هذا المثال ألا نحاول عبور جسورنا قبل الوصول إليها. وأعتقد أيضًا أن الانشغال بأسئلة تهتم بمعنى الكلمات- كغموضها أو التباسها- لا يمكن تبريره، بكل تأكيد، باللجوء إلى مثال أينشتين. فانشغال من هذا القبيل سيعتمد بالأحرى على افتراض يعلِّق الكثير من الأهمية على معنى كلماتنا وتأثرنا بهذا المعنى؛ ومن ثَمَّ لا بدّ أن يؤدي



إلى نزعة لفظية ومدرسيَّة. من وجهة النظر تلك، ننتقد مذهبًا كمذهب فتجنشتين، الذي يرى أن العلم بينما يتحرَّى أمور الواقع تهتم الفلسفة بإيضاح معنى الكلمات، ومن ثمَّ تطهير لغتنا والتخلص من الألغاز اللغوية. ومن خصائص وجهات نظر تلك المدرسة أنها لا تؤدي إلى أيٍّ تسلسل في الحُجَّة يمكن انتقاده عقليًا؛ وهكذا توجِّه المدرسة تحليلاتها الحاذقة إلى دائرة باطنية صغيرة من المُلَقَّنين فقط. وتفترض هذه الحالة على ما يبدو أن أيَّ انشغال بالمعنى سينتهي إلى نتيجتين نموذجيتين في المذهب الأرسطي: المدرسيَّة والباطنيَّة.

ولْننظر بإيجاز كيف نشأت هاتان النتيجتان النموذجيتان في المذهب الأرسطي. لقد أصر أرسطو على أن البرهنة أو الدليل، والتعريف، نهجان أساسيان في تحصيل المعرفة. عند النظر في مذهب الدليل أولًا لا يمكن إنكار أنه أدَّى إلى محاولات لا تُحصى لإثبات أكثر مما كان يمكنه إثباته، وتكتظ فلسفة القرون الوسطى بتلك النزعة المدرسية، ويمكننا ملاحظة الاتجاه نفسه على مستوى القارة وصولًا إلى كانط. فقد أدَّى نقد كانط لكل محاولات إثبات وجود الله إلى ردِّ الفعل الرومانسي لدى فيشته Fichte وشيللنج Schelling وهيجل Hegel. ومن ثَمَّ كان الاتجاه الجديد هو تجاهل البراهين والأدلّة، وأية حجّة عقلانية. مع الرومانسيين راج نوع جديد من الدوجمائية [الجمود والتصلب] في الفلسفة، وفي العلوم الاجتماعية أيضًا، فجعلنا أمام قوله القاطع، ولم يكن بوسعنا سوى اعتباره أو إهماله. تلك المرحلة الرومانسية في الفلسفة النبوئية يسميها شوبنهور[1] Scho-penhauer «عصر التضليل» [عصر الخيانة]، ويصفها على النحو الآتي: «صفة الأمانة، روح التعهُّد بالتحقيق والفحص والتحرِّي، بمعيَّة القارئ، التي تخللت أعمال الفلاسفة السابقين جميعهم، اختفت تمامًا الآن. فكل

---

(1) آرثر شوبنهور: (1788– 1860)، فيلسوف ألماني معروف بفلسفته التشاؤمية، حيث يرى في الحياة شرًا مطلقًا ويُبَجِّل العدم، من أشهر كتبه «العالم إرادةً وتمثلًا»– (المترجم).



صفحة [من التي نقرؤها الآن] تشهد على أن مَن نسمّيهم فلاسفة لا يسعون إلى التعليم، بل إلى إغواء القارئ».

وقد أدّى مذهب أرسطو في التعريف إلى نتيجة مماثلة. فهو يقود أولًا إلى قدر كبير من المماحكة. ثم في ما بعد، بدأ الفلاسفة في الشعور بعدم إمكان الجدل بشأن التعريفات. وبهذه الطريقة، لم تشجِّع النزعةُ الجوهرانية النزوعَ اللفظي فحسب بل شجَّعت أيضًا التحرر من وهْم الحجّة، أيْ من العقل. المدرسيَّة والباطنية واليأس من العقل، هي ثمار لا مفرَّ منها أثمرتها نزعة أفلاطون وأرسطو الجوهرانية. فثورة أفلاطون الواضحة على الحرية، صارت مع أرسطو ثورة على العقل.

وكما نعرف من أرسطو نفسه، الجوهرانية ونظرية التعريف لاقتا معارضة قوية حين اقتُرحتا لأول مرة، ولا سيما من قِبل رفيق سقراط القديم أنتيسثينيس[1] Antisthenes الذي يبدو نقده لهما ذا طبيعة حسية أكبر. لكن تلك المعارضة هُزِمت للأسف. ونادرًا ما بُولِغ في تقدير عواقب تلك الهزيمة بالنسبة إلى التطوّر العقلي للجنس البشري. وسأناقش بعض تلك العواقب في الفصل التالي. وبذلك أختم استطرادي في نقد نظرية التعريف الأفلاطونية الأرسطية.

---

(1) أنتيسثينيس: فيلسوف يوناني، مؤسس المذهب الكلبي، ويطلَق على أنصاره «الكلبيون» أو «تلاميذ الكلب»، وربما استمدوا اسمهم من طريق الحياة غير المألوفة التي عاشوها، أو من واقعة أن أنتيسثينيس كان يعلِّم تلاميذه في ساحة تُعرف باسم «الكلب السريع»؛ وهو يقول بأن الفضيلة هي غياب الرغبة والتحرر من الحاجات والثروات الدنيوية، والاستقلال التام، ولذا فهي الخير الأوحد، وضبط النفس هو السبيل الوحيد إليها. وقد انتقد نظرية أفلاطون في المُثُل مؤكدًا أنه لا وجود إلا للأفراد. ثم شهدت «الكلبية» على يد ديوجينوس الذي كان يسمِّي نفسَه «الكلب» تطويرًا مختلفًا حيث دعا إلى الحياة الطبيعية وازدراء الرأي العام والنقد الهدّام للمجتمع ومؤسساته القائمة، معلنًا عن نفسه أنه مواطن عالمي – (المترجم).



من غير المهم التأكيد ثانيةً على أن تناولي أرسطو أوجزُ بمراحل كبيرة من تناولي أفلاطون. فالغرض الرئيسي مما قلتُه بشأن كل منهما إيضاح الدور الذي قاما به في صعود النزعة التاريخانية والحرب على المجتمع المفتوح، وإظهار تأثيرهما في مشكلات عصرنا: أيْ في صعود فلسفة هيجل النبوئية، أبِ التاريخانية والكُلِّيَّانيَّة [الشمولية] الحديثة. أما التطوّرات ما بين أرسطو وهيجل فلم أتطرَّق إليها بالمرَّة. فالتطرق إليها بما تستحقه يحتاج إلى مجلّد آخر على الأقل. ولكني فيما تبقى من صفحات قليلة في هذا الفصل سأحاول الإشارة إلى كيفية تفسير تلك الفترة بوصفها صراعًا بين المجتمع المفتوح والمجتمع المغلق.

إن الصراع بين التأمل الأفلاطوني الأرسطي وروح الجيل العظيم، روح بريكليس Pericles وسقراط Socrates وديموقريطس Democritus، يمكن تتبعه على مرِّ العصور. كانت هذه الروح مصونة- على نحو صرف تقريبًا- في حركة فلاسفة الكلبية Cynics الذين بشَّروا، كالمسيحيين الأوائل، بالأخوَّة بين البشر الذين يربطهم إيمان وحداني بأبوَّة الله. وقد تأثرتْ إمبراطورية الإسكندر Alexander وكذلك أوغسطس Augustus بالأفكار التي تشكَّلت بدءًا في أثينا الإمبراطورية أثناء عهد بريكليس، والتي أنعشها اتصال بين الغرب والشرق. ومن المرجَّح جدًا أن تلك الأفكار، وربما الحركة الكلبية نفسها، قد أثّرت في صعود المسيحية أيضًا.

المسيحية في بدايتها، كالحركة الكلبية، كانت معارضة للنزعة المثالية الرفيعة ذات الطابع الأفلاطوني وعقلانية «الكَتَبَة»، الرجال المتعلمين.



(«لأنك أخفيت هذه عن الحكماء والفهماء وأعلنتها للأطفال»[1]): لا ريب عندي في أن هذا كان في جزء منه احتجاجًا على ما يوصف بأنه أفلاطونية يهودية بالمعنى الأوسع، العبادة المجرَّدة لله وكلمته. ومن المؤكد أنه كان احتجاجًا على الروح القَبَلِيَّة اليهودية، وعلى محرّماتها القَبَلِيَّة الجامدة والفارغة، وعلى العزلة القَبَلِيَّة التي عبَّرت عن نفسها مثلًا في عقيدة الشعب المختار، أيْ في تفسير الألوهية بأنها إله قَبَليٌّ. ولا يبدو هذا التركيز على القوانين القَبَلِيَّة والوحدة القَبَلِيَّة سمة للمجتمع القَبَليِّ البدائي بقدر ما هو سمة محاولة يائسة لاستعادة أشكال الحياة القَبَلِيَّة القديمة والتشبث بها. وفي حالة اليهود بصفة عامة، نشأت تلك المحاولة بوصفها ردَّ فعل على تأثير الأسْر البابلي في الحياة القَبَلِيَّة اليهودية. ولكن إلى جانب تلك الحركة نحو مزيد من الجمود، نجد حركة أخرى نشأت على ما يبدو في الوقت نفسه، أنتجت أفكارًا إنسانية توَّاقة إلى خير البشر humanitarianism، شبيهة باستجابة الجيل العظيم [ما قبل أفلاطون] لتذويب النزوع القَبَليِّ اليوناني. ويبدو أن تلك العملية كررتْ نفسَها حين فكَّكت روما في النهاية الاستقلالَ اليهودي. وهو ما أدَّى إلى انشقاق جديد وأعمق بين هذين الحلَّيْن الممكنين: العودة إلى القَبيلة التي مثَّلها اليهود الأرثوذكس والإنسانية التوَّاقة إلى خير البشر في مِلَّة المسيحيين الجديدة التي اعتنقها البرابرة (أو الأمَم أو غير اليهود) وكذلك العبيد. ونفهم من كتاب «الأفعال» Acts كيف كانت تلك المشكلات- المشكلة الاجتماعية والمشكلة القومية- ملحَّة. وبوسعنا فهم ذلك من تطوُّر اليهود أيضًا. فالجانب اليهودي المحافِظ رَدَّ على التحدِّي نفسه بحركة أخرى تشبثت بصورة اليهود القَبَلِيَّة في الحياة والحفاظ عليها كما هي، وبالتمسك بـ«قوانينهم» بإصرار سيحظى باستحسان أفلاطون.

(1) الآية 25، الأصحاح الحادي عشر، إنجيل متى- (المترجم).



ومما لا شك فيه أن هذا التطوُّر كان- كتطوُّر أفكار أفلاطون- مستوحَىً من نزعة معادية بقوة لإيمان جديد بالمجتمع المفتوح؛ وكان هذا الإيمان هو الإيمان المسيحي.

ولكن التوازي بين عقيدة الجيل العظيم، لا سيما سقراط، وعقيدة المسيحية في بكارتها الأولى أعمق. فلا ريب أن قوة المسيحيين الأوائل تكمن في جرأتهم الأخلاقية، وفي رفضهم قبول زعم روما بـ«أن من حقها إجبار رعاياها على العمل ضد ضميرهم». ولقد عانى الشهداء المسيحيون الذين رفضوا مزاعم قوة عظمى لوضع معايير الحق، من السبب نفسه الذي من أجله مات سقراط.

من الواضح أن مثل تلك الأمور تغيرت تغيُّرًا كبيرًا عندما صار الإيمان المسيحي نفسه قويًا في الإمبراطورية الرومانية. والسؤال الذي يطرح نفسه ما إذا كان الاعتراف الرسمي بالكنيسة المسيحية (وتنظيمها لاحقًا بعد نموذج جوليان[1] Julian الأفلاطوني الجديد المرتد المناهِض للكنيسة) لم يكن خطوة سياسية بارعة من جانب السلطات الحاكمة، المصممة على كسر التأثير الأخلاقي الهائل لدينٍ يدعو إلى المساواة: دين امتلكوه في محاولة غير مجدية للاشتباك بالقوة وإلقاء تهم الإلحاد atheism والاستخفاف بالمقدَّسات impiety أيضًا. وبكلمات أخرى، طُرِحَ السؤال عمَّا إذا كانت روما (لا سيما بعد جوليان) لم تجد تطبيق نصيحة باريتو -Pa

(1) اعترف قسطنطين الأول بالمسيحية دينًا جديدًا وجعلها تحت حماية الدولة في مرسوم ميلان عام 313م، وتولى بعده عدة أباطرة منهم جوليان المعروف بالمرتد؛ وكان قد تلقى منذ صغره الثقافة اليونانية وأحب التراث اليوناني المعتمد على الوثنية، فأصدر عدة قرارات منها فتح المعابد الوثنية وتقديم القرابين. ولم يدم حكمه طويلًا حيث قتل في معركة مع الفرس، وبذلك أُنقِذَتْ الإمبراطورية الرومانية من الردة إلى الوثنية- (المترجم).



reto أمرًا ضروريًا: «استغلّ المشاعر، بدلًا من إضاعة الوقت في محاولات عقيمة لإبادتها». تصعب الإجابة عن هذا السؤال، ولكن من المؤكد أنه لا يمكن تجاهله (كما فعل توينبي Toynbee) باللجوء إلى «شعورنا التاريخي الذي يحذِّرنا من أن ننسب»، إلى فترة قسطنطين Constantine وأتباعه، «... دوافعَ كلبية بشكل ينطوي على مفارقة تاريخية»؛ بمعنى أن الدوافع تتماشى بشكل أوثق مع «موقفنا الغربي الحديث من الحياة». ولكوننا قد رأينا أن دوافعَ من هذا القبيل قد أَعْرَب عنها- بشكل علني و»كلبيٍّ»، أو على نحو أدق بلا خجل، في وقت مبكر جدًا من القرن الخامس قبل الميلاد- كريتياس Critias زعيم الطغاة الثلاثين[1] Thirty Tyrants؛ فيمكننا الوقوف على عبارات مماثلة تتكرر على امتداد تاريخ الفلسفة اليونانية، ربما، ولكن مما لا شك فيه أن عصور الظلام بدأت مع اضطهاد جوستنيان Justinian لغير المسيحيين، والهراطقة، والفلاسفة، (529 ميلاديًا). ثم جاءت الكنيسة في أعقاب الكُلِّيَّانيّة الأفلاطونية الأرسطية، وهو التطوّر الذي بلغ ذروته في محاكم التفتيش Inquisition. ويمكن وصف نظرية محاكم التفتيش- على الأخص- بأنها أفلاطونية محضة. فبذورها واردة في الكتب الثلاثة الأخيرة من عمل أفلاطون «القوانين» Laws؛ حيث يبيِّن أفلاطون أنه يتعيَّن على الحكام المهديين حماية أغنامهم بأيِّ ثمن كان، بالحفاظ على صرامة القوانين، لا سيما ممارسة الشعائر الدينية والنظرية، حتى لو أدَّى بهم الأمر إلى قتل الذئب، الذي قد يكون رجلًا يشهد له الجميع بالأمانة والصدق والشرف، ولسوء حظه لم يسمح له ضميره المريض بالانحناء أمام تهديدات قوَّة مُفرِطة.

---

(1) كريتياس: من الطغاة الثلاثين أو الأوليجاركيين الذين جاءوا بعد انهيار أثينا عند الانتهاء من الحرب البيلوبونيسية 403- 404 ق. م.- (المترجم).



ذلك هو أحد ردود الفعل المميزة لتوتر الحضارة في عصرنا الذي صارت فيه موالاة الاستبداد «المسيحي» في العصور الوسطى أحد أحدث الأساليب الرائجة اليوم في دوائر فكرية بعينها. ولا ريب في أن ذلك لم ينجم عن أَمْثَلَة [تمجيد] ماضٍ كان أكثر «عضوية» و«أكمل» فحسب، بل نجم أيضًا عن اشمئزاز غير معقول من لاأدرية agnosticism حديثة زادت من ذلك التوتر بما لا يُقاس. يؤمن الإنسان بأن الله يحكم العالم، وقد حدد هذا الإيمان مسؤولية الإنسان. أما الإيمان الجديد بأنه يتعيَّن على الإنسان أن يحكم نفسَه فأوجد تحمُّلًا للمسؤولية لا يُطاق تقريبًا، ولا بد من الاعتراف بذلك. لكني لا أشك في أن العصور الوسطى لم تكن- حتى من وجهة نظر المسيحية- محكومة بشكل أفضل من ديمقراطياتنا الغربية. فنحن نطالع في الأناجيل أن مؤسِّس المسيحية سأله «كاهن يهودي» عن معيار التمييز بين تفسير صحيح وتفسير خاطئ لكلماته. فأجابه بحكاية أمثولة الكاهن واللاوي اللذين عندما رآيا رجلًا مجروحًا يعاني من ألم هائل، اجتازاه من على الجانب الآخر، أما السامري فقد ضَمَّد جراحه وتَعَهَّدَ احتياجاته المادية بالرعاية فلبَّاها. وفي ما أعتقد، ينبغي أن يتذكر هذه الأمثولة «المسيحيون» الذين قادوا الناس إلى اليأس والقنوط حين قمعت الكنيسةُ الحريةَ والضميرَ، بل وحين مُورِسَ قهرٌ لا يوصف تحت عين الكنيسة وسلطتها، أيضًا. وكتعليق مؤثِّر على معاناة الناس في تلك الأيام، وكذلك على «مسيحية» اليوم التي تريد استعادة أيام العصور الوسطى الرومانسية الدارجة، أقتبسُ فقرة من كتاب زينسر H. Zinsser «فئران وقمل وتاريخ» Rat, Lice, and History الذي يتحدث فيه عن تفشِّي الهَوَس بأنواع من الرقص في العصور الوسطى، كـ«رقصة القديس جون» و«رقصة القديس فيتوس» وغيرها من رقصات ذائعة في ذلك الوقت. (ولستُ أريد استدعاء زينسر بوصفه سلطة مَرجعية بشأن العصور الوسطى؛ فلا حاجة إلى هذا



مادامت الوقائع التي نحن بصددها لا تثير جدلًا. ولكن تعليقاته لها لمسة السامري العملي الفذة النادرة اللطيفة؛ لمسة طبيب إنساني عظيم). «تلك النوبات الغريبة، التي لم يُسْمَعْ بها في أوقات أسبق، صارت شائعة أثناء المآسي المروِّعة التي خلَّفها الموت الأسود Black Death [الطاعون]، وبعدها مباشرة. بالنسبة إلى الجزء الأكبر، لا يُظْهِرُ التهوُّس بالرقص أية خصائص نربطها بالأمراض الوبائية المعدية التي تصيب الجهاز العصبي. فهذا التهوُّس يبدو كهيستريا الحشد، الناجمة عن رعب ويأس لدى شعوب مقهورة، جائعة، وبائسة إلى درجة لا يمكن تصورها تقريبًا اليوم. ونضيف إلى مآسي الحرب المستمرة والانحلال السياسي والاجتماعي، الكُرْبَةَ المروِّعة الناجمة عن مرض مميت وغامض لا نجاة منه. تقف البشرية عاجزة وكأنها محاصَرة في عالم من الرعب والخطر المُهلك الذي لا دَفْعَ له. لقد كان الله والشيطان تصورات حيَّة عند أناس تلك الأيام فانكمشوا تحت وقْع بلاءات اعتقدوا أن قوى خارقة للطبيعة فرضتها عليهم. فعند مَن انهاروا تحت وطأة المعاناة لم يكن يوجد طريق نجاة سوى لواذ داخلي بخَبَل عقلي أدَّى- تحت وطأة ظروف تلك الأوقات العصيبة- إلى تعصب ديني religious fanaticism»، ثم يستمر زينسر في رسم بعض التوازيات بين تلك الأحداث وردود فعل بعينها في عصرنا الذي فيه- كما يقول- «حلَّت أشكال الهيستريا الاقتصادية والسياسية محلَّ الهيستريا الدينية في عصور أسبق»؛ ثم يُجْمِلُ توصيفَه لمَن عاشوا في أيام التسلط والاستبداد تلك بأنهم «أناس أصابهم رعب وبؤس وتعاسة، فانهاروا تحت وطأة شقاء وخطر مُهْلِك لا يُوصف». هل من الضروري أن نسأل: أيُّ موقف أكثر مسيحية، موقف يتوق إلى العودة إلى «انسجام ووحدة كاملين» في العصور الوسطى، أم الموقف الذي يريد استخدام العقل كي يحرِّر الجنس البشري من الأوبئة والجوائح المُهْلِكة والقمع؟.



لكن جانبًا ما- على أقل تقدير- من الاستبداد الكنسي في العصور الوسطى قد نجح في وسم تلك النزعة الإنسانية العملية التواقة إلى خير البشر بأنها «دنيوية»، وبأنها لازمة من لوازم «نزعة أبيقورية»[1] عند مَن لا يرغبون سوى في «ملء بطونهم كالبهائم». وبهذه الطريقة أصبحت كلمات كـ«الأبيقورية» و«المادية» و«التجريبية»- أيْ فلسفة ديمقريطس[2] وهي الفلسفة الأعظم في الجيل العظيم- مرادفة للفجور، في الوقت الذي أُعْلِيَ فيه من شأن مثالية أفلاطون وأرسطو القَبَلِيَّة بوصفها نوعًا من المسيحية قبل مجيء المسيح. لقد كان ذلك الوضعُ مصدرَ سلطة أفلاطون وأرسطو المرجعية الهائلة، حتى في أيامنا الحالية، حيث تبنَّت فلسفتَهما النزعةُ الاستبدادية في القرون الوسطى. وخارج المعسكر الكُلِّيَّاني، يجب ألا ننسى أن سمعة أفلاطون وأرسطو أدامت تأثيرَهما العملي في حيواتنا. ومع أن اسم ديموقريطس نادرًا ما يتذكره أحد، فعِلْمُه وكذلك أخلاقه لا تزال تعيش بيننا.

---

(1) الأبيقورية مذهب أنشأه الفيلسوف اليوناني أبيقور، وهو يقول بأن المتعة هي الخير الأسمى، وعلى هذا يُشاعُ خطأً أن الأبيقورية هي انغماس في الملذات. ولكن الصحيح أنها فلسفة سلبية أتراكسية، نسبة إلى أتراكسيا وهي كلمة يونانية معناها التجرد من الانفعال والتحلي برباطة الجأش وطمأنينة العقل السليم، واللذة الخالية من السرور، وطمأنينة الموت السلبية التي نخرج بها من بلبلة الحياة. وقد عاش أبيقور في أكاديميته التي أنشأها زاهدًا متقشفًا. ومن أهم أقواله أن تحرير العقل لا يحدث إلا بتحرر الإنسان من خوفين: الخوف من الآلهة والخوف من الموت؛ وأن الكون جاء نتيجة عارضة لحركة الذرات خلال الفضاء اللانهائي- (المترجم).

(2) ديموقريطس: يقول بالنظرية الذرية التي تفسِّر نشأة الكون تفسيرًا آليًا، وقد مضى بالمذهب الآلي إلى حده الأقصى فوضعه في صيغته النهائية قائلًا إن كل شيء امتداد وحركة فحسب، ويخضع للقانون العام وهو الفساد بعد الكون واستئناف الدور على حسب ضرورة مطلقة ناشئة من المقاومة والحركة والتصادم دون أية غائية أو علة خارجة عن الجواهر، ودون أية علة باطنة، ودون أية كيفية- (المترجم).




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثاني عشر

هيجل والقَبَليَّة الجديدة

ثم كانت فلسفة هيجل... فحصًا دقيقًا للفكر، اتسم بعمق جعلها في جانبها الأعظم مستغلَقة [غير مفهومة].

- ج. هـ. ستيرلنج J. H. Stirling

1

هيجل - مصدر كل التاريخانية المعاصرة - كان تابعًا مباشرًا لهيراقليطس وأفلاطون وأرسطو. ولقد أنجز الأشياء الأكثر إعجازًا. فهو منطقيٌّ بارع، من ألعاب الأطفال بالنسبة إلى مناهجه الجدلية القوية رسمُ أرانب مادية حقيقية تخرج من قبَّعات حرير ميتافيزيقية محضة. فهكذا، بدءًا من محاورة «تيماوس» Timaeus لأفلاطون وباطنيتها العددية، نجح هيجل في «إثبات» وجوب حركة الكواكب طبقًا لقوانين كيبلر Kepler، عن طريق مناهج فلسفية بحتة (بعد 114 عامًا من «مبادئ» Principia نيوتن). ثم توصَّلَ إلى استنباط موقع الكواكب الحقيقي، فأثبت عدم وجود كوكب بين المريخ والمشتري (ولسوء حظه، فات عليه أن هذا الكوكب اكتُشف وجوده قبل بضعة أشهر من استنباطه). وكذلك أثبت أن جاذبية الحديد تعني زيادة



وزنه، وأن نظريات نيوتن Newton عن القصور الذاتي [العطالة] والجاذبية تتناقض إحداها مع الأخرى (وطبعًا لم يكن بمقدوره التنبوء بأن أينشتين سيُبيِّن التطابقَ بين الكتلة العاطلة والجاذبة)، وثمة أمور أخرى عديدة على هذه الشاكلة. ومما يبعث على الدهشة أن منهجًا فلسفيًا قويًا من هذا القبيل- حُمِلَ على محمل الجد- لا يمكن تفسيره جزئيًا إلا بتخلُّف العلوم الطبيعية في ألمانيا تلك الأيام. فالحقيقة- في ما أعتقد- هي أن رجالًا جادين (من أمثال شوبنهور Schopenhauer أو ج. ف. فريز J. F. Fries) لم يحملوا منهج هيجل منذ البداية على محمل الجد، كلّا ولا العلماء- من أمثال ديموقريطس- «الذين يفضلون اكتشاف قانون سببي واحد على الفوز بمُلك فارس». فما صَنَعَ شهرة هيجل مَن يفضِّلون الولوج السريع إلى أسرار العالم الأعمق على الجوانب التقنية الشاقة في علمٍ قد يُخيِّب في النهاية أملَهم بعدم مقدرته على كشف كل الأسرار. فَهُم سرعان ما يتبيَّن لهم عدم وجود شيء يُطَبَّق بمثل تلك السهولة على أية مشكلة مهما كانت، وأيضًا بمثل تلك الصعوبة المؤثرة (ولو أنها ظاهرية فقط)، وبمثل ذلك النجاح السريع والمضمون وكذلك المهيب، فلا شيء يمكن استخدامه بمثل ذلك الثمن البخس وبمثل ذلك الإقلال في التدريب العلمي والمعرفة، ولا شيء سيمكنه إعطاء مثل ذلك المظهر العلمي المبهر، كما فعل الديالكتيك [الجدل] الهيجلي، وهو المنهج الباطني الذي حل محلَّ «المنطق الشكلي العقيم». كان نجاح هيجل بداية «عصر التضليل» (على ما يصف شوبنهور فترة المثالية الألمانية) و«عصر انعدام المسؤولية» (على ما يصف هايدن K. Heiden عصر الكُلِّيَّانيَّة الحديثة)؛ أولًا انعدام المسؤولية الفكرية ثم انعدام المسؤولية الأخلاقية، في عصر جديد يحكمه سحر الكلمات الرنَّانة وسلطة الرَّطانة.

ومن أجل إعفاء القارئ سلفًا من حَمْل تكلُّف هيجل المنمَّق والمُلغز



على محمل الجد، سأقتبس بعضًا من التفاصيل المحيِّرة التي اكتشفها بخصوص الصوت ولا سيما العلاقات بين الصوت والحرارة. ولقد وجدتُ مشقَّةً في ترجمة هذا الهُراء من كتاب هيجل «فلسفة الطبيعة» Philosophy of Nature بأكبر قدر ممكن من الأمانة، فهو يقول: «302: الصوت هو تغيُّر الحالة النوعية لتشظي الأجزاء المادية، وفي نفي هذه الحالة؛ فهو ليس إلا مثالية مجردة أو تصورية لو جاز التعبير لتلك المواصفات. لكن هذا التغيُّر هو في حد ذاته، وبموجبه، نفي مباشر للقوام المادي النوعي، الذي هو لهذا السبب مثالية حقيقية لجاذبية وتماسك محدَّدين؛ أيْ: الحرارة. فتسخين الأجسام الرنَّانة، كما في حالة الضرب أو الفَرْك، هو ظهور الحرارة، الناشئة تصوريًا بالإضافة إلى الصوت». ثمة البعض ممن لا يزالون يؤمنون بصدق هيجل أو لا يزالون يرتابون في ما إذا كان سرُّه ليس العمق وكمال الفكر بدلًا من الخواء. وأريد منهم أن يقرأوا بعناية العبارة الأخيرة من ذلك الاقتباس، وهي العبارة الوحيدة المفهومة، ففيها يفضح هيجل نفسَه بنفسه. إذ من الواضح أنها لا تعني سوى أن «تسخين الأجسام الرنَّانة.. هو حرارة.. بالإضافة إلى الصوت». والسؤال المطروح هو ما إذا كان هيجل يخدع نفسَه، ويُنَوِّم نفسَه مغناطيسيًا برَطانته المُلهَمة، أو ما إذا كان يتجرأ على خداع الآخرين وإغوائهم. وإني لَعلى اقتناع بأن ثاني الأمرين هو الحاصل، لا سيما في ضوء ما كتبه في إحدى رسائله. ففي تلك الرسالة، المؤرَّخة قبل بضع سنين من نشر كتابه «فلسفة الطبيعة»، أشار هيجل إلى «فلسفة طبيعة» أخرى كتبها صديقه السابق شيلينج Schelling، حيث يقول: «لديَّ الكثير جدًا لأفعله.. في الرياضيات.. وحساب التفاضل والكيمياء». ثم يفتخر هيجل في تلك الرسالة (وهذه هي الخدعة على وجه التحديد) قائلًا: «سأترك نفسي تنخدع بهُراء فلسفة الطبيعة، وبالتفلسف دون معرفة الواقع.. وبتناول مجرد الأهواء والخيالات، حتى الخيالات البلهاء، بوصفها أفكارًا». وهو توصيف منصف لمنهج شيلينج، أيْ طريقة



جريئة في الخداع استنسخها هيجل نفسه أو بالأحرى زاد منها، بمجرد أنْ أدرك أنَّ وصولها إلى جمهورها المناسب يعني النجاح.

ورغم كل هذا، يبدو بعيد الاحتمال أن هيجل كان سيصبح الشخصية الأكثر تأثيرًا في الفلسفة الألمانية دون سلطة الدولة البروسيَّة[1] المساندة له. وكما حدث فعلًا، صار هيجل الفيلسوف الرسمي الأول للبروسيَّة، المقرَّر في فترة «الترميم» الإقطاعي بعد حروب نابليون. ثم فيما بعد، ساندت الدولة تلاميذه أيضًا (فقد ساندت ألمانيا- ولا تزال تساند- الجامعات التي تسيطر عليها الدولة فحسب) وهم بدورهم يساندونها، ويدعم بعضهم البعض. ومع أن معظمهم تبرَّأ رسميًا من الهيجلية، فقد سطر فلاسفة مُتَهَيْجِلون على التدريس الفلسفي، ثم بشكل غير مباشر على المدارس الثانوية في ألمانيا منذ ذلك الوقت. (ومن بين الجامعات الناطقة بالألمانية ظلت جامعات الروم الكاثوليك النمساوية دون تحرش إلى حد بعيد، كجزر في فيضانات غامرة). ثم بعد نجاح الهيجلية في القارة نجاحًا هائلًا لم تخفق في اكتساب دعمٍ في بريطانيا ممن بدأوا في البحث عما أسماه ستيرلنج Stirling «سر هيجل» The Secret of Hegel، وقد شعروا بأن حركة قوية من هذا القبيل لا بدّ أن تقدم شيئًا في نهاية الأمر. فجذبتهم بطبيعة الحال مثالية هيجل «الأرفع منزلة» ومزاعمه عن أخلاقية «أرفع»، وهم الذين كان يُخيفهم- على نحو ما- وصف مجموعة من التلامذة لهم

(1) بروسيا: ولاية سابقة في الجزء الشمالي من أوربا. أصبحت دولة مرهوبة الجانب في القرن الثامن عشر، وكانت عاصمتها برلين. وفي عام 1871 وفِّقت إلى توحيد ألمانيا تحت لوائها. ثم أصبحت بعد الحرب العالمية الأولى مجرد ولاية من ولايات ألمانيا. وبعد هزيمة النازيين في الحرب العالمية الثانية ألغى الحلفاء تلك الولاية عام 1947 وقسموها بين ألمانيا الشرقية وألمانيا الغربية وبولندا والاتحاد السوفيتي. وهي تقع اليوم بين بولندا وروسيا وليثوانيا وألمانيا- (المترجم).



بأنهم لاأخلاقيون؛ فحتى الهيجليون الأكثر تواضعًا زعموا عن مذاهبهم أنها «مكتسبات يجب.. أن تتغلَّب من جديد في وجه الهجوم العنيف من قوى مُعادية دومًا للقيم الروحية والأخلاقية». لقد بذل بعض الرجال الأذكياء حقًا (وأنا أفكر أساسًا في مكتاجارت McTaggart) جهودًا كبيرة في الفكر المثالي البنَّاء، الأعلى بكثير من مستوى هيجل؛ لكنهم لم يتجاوزوا أبعد من تقديم أهداف تصويب لنقَّاد أذكياء بالقدر نفسه. ويمكن القول بأنه خارج قارة أوربا، لا سيما في السنوات العشرين الأخيرة، أخذ اهتمام الفلاسفة بهيجل يتلاشى تدريجيًا.

لكن لو كان الأمر كذلك، فلماذا القلق الزائد بشأن هيجل؟. الإجابة هي أن تأثير هيجل ظل القوَّة الأقوى، رغم أن العلماء لم يحملوه أبدًا على محمل الجد وأن العديد من الفلاسفة (بغض النظر عن «التطوّريين») بدأوا يفقدون الاهتمام به. بَيْدَ أن تأثير هيجل، ولا سيما رَطانته، لا يزال قويًا جدًا في الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية وفي العلوم الاجتماعية والسياسية (مع استثناء وحيد هو الاقتصاد)، لا سيما وأن فلاسفة التاريخ والسياسة والتعليم لا يزالون يقعون تحت تأثيره بدرجة جدّ كبيرة. ويتضح ذلك في السياسة بشكل أكثر صرامة؛ فالجناح الماركسي المتطرِّف اليساري، وكذلك الوسط المحافِظ واليمين الفاشي المتطرِّف، كلها تؤسِّس فلسفاتها السياسية على هيجل؛ فالجناح اليساري وإنْ كان قد أحلَّ محلَّ حرب القوميات الذي ظهر في مخطط هيجل التاريخاني حربَ الطبقات، وأحلَّ اليمين المتطرف محلَّه حربَ الأعراق، فقد اقتفى كلاهما أثر هيجل بشكل واعٍ تقريبًا. (أما الوسط المحافِظ فأقل وعيًا بديونه لهيجل، في الغالب).

كيف يمكن تفسير ذلك التأثير الهائل؟. إن قصدي الرئيسي لا يتجاوز تفسير تلك الظاهرة إلى محاربتها. فأنا أقدِّم بعض مقترحات تفسيرية. لسببٍ ما، حافظ الفلاسفة على قدر من أجواء السحر حول أنفسهم، حتى في أيامنا



هذه. فقد اعتُبرت الفلسفة مجالًا غريبًا وغامضًا يتناول الأسرار نفسها التي يتناولها الدين، لكن ليس بالطريقة التي «يُوحَى بها إلى أطفال» أو إلى عوام الناس؛ فقد اعتُبرت عميقة جدًا، اعتُبرت دين المفكرين ولاهوتهم، دين المتعلم والحكيم ولاهوته. وتتلاءم الهيجلية مع تلك الاعتبارات بشكل رائع؛ فهي على وجه الضبط ما يفترضه في الفلسفة هذا النوعُ من الخرافات الشعبية. فالهيجلية تَعرف كل شيء عن كل شيء، ولديها إجابة جاهزة عن كل سؤال. ثم حقًّا، مَن يمكنه التأكد من أن الإجابة ليست صحيحة؟.

لكن ذلك ليس هو السبب الرئيسي في نجاح هيجل. فتأثيره، وضرورة مقاومته، قد يُفهمان بشكل أفضل لو نظرنا بإيجاز في السياق التاريخي العام.

بدأت النزعة الاستبدادية القروسطية في التلاشي مع عصر النهضة. لكن على مستوى القارة، لم يتعرض نظيرها السياسي- وهو الإقطاعية القروسطية- لتهديد جادٍّ قبل الثورة الفرنسية (ولم تفعل حركة الإصلاح سوى تعزيزها). فلم يبدأ الكفاح من أجل المجتمع المفتوح مرة أخرى إلا مع أفكار عام 1789؛ فجرَّبت المَلَكيَّات الإقطاعية جدية هذا الخطر. وعندما بدأ في عام 1815 الحزب الرجعي استئناف سلطته في بروسيا، وجد نفسَه في حاجة ماسَّة إلى أيديولوجيا. وقد نُصِّبَ هيجل لتلبية ذلك المطلب، عن طريق إحياء أفكار أعداء المجتمع المفتوح الأوائل الكبار: هيراقليطس وأفلاطون وأرسطو. وكما أعادت الثورة الفرنسية اكتشاف الأفكار الخوالد للجيل العظيم والمسيحية والحرية والمساواة والأخوَّة بين البشر، كذلك أعاد هيجل اكتشاف الأفكار الأفلاطونية الكامنة خلف الثورة الدائمة على الحرية والعقل. الهيجلية هي نهضة النزعة القَبَليَّة. وتتمثل أهمية هيجل التاريخية في أنه «الحلقة المفقودة»- لو جاز التعبير- بين أفلاطون والشكل الحديث من الكُلِّيَّانيّة. ولا يخطر على بال معظم الكُلِّيانيين المحدثين أن



أفكارهم ترجع إلى أفلاطون. ولكن العديد منهم يعرفون دَيْنَهم لهيجل؛ فجميعهم ترعرعوا في جو الهيجلية الحميم. لقد تعلموا تقديس الدولة والتاريخ والأمة [القومية]. (تفترض رؤيتي لهيجل أنه فسَّر تعاليم أفلاطون بالطريقة نفسها التي فسَّرتُها بها هنا، أيْ بوصفها تعاليم كُلِّيَّانيّة، كي يَستخدم هذا الشعار الحديث، ويتضح من نقد هيجل لأفلاطون في «فلسفة الحق» Philosophy of Law أن تفسيره يتفق مع تفسيرنا).

ولإعطاء القارئ لمحة سريعة عن تقديس هيجل ذي الطابع الأفلاطوني للدولة، سأقتبس بضع فقرات، قبل البدء في تحليل فلسفته التاريخانية. تبيِّن تلك الفقرات اعتماد نزعة هيجل الجَمْعِيَّة الراديكالية على أفلاطون بقدر اعتمادها على فريدريك ويليام الثالث Frederick William III، ملك بروسيا في الفترة الحرجة أثناء الثورة الفرنسية وبعدها. وتتلخَّص عقيدتهم في أن الدولة هي كل شيء وأن الفرد لا شيء؛ فهيجل نفسه يدين بكل شيء للدولة، يدين لها بوجوده الفيزيقي وكذلك الروحي. تلك هي رسالة أفلاطون وبروسِّيَّة فريدريك وليام وهيجل. يقول هيجل: «الكليُّ يتحقق في الدولة. فالدولة هي الفكرة الإلهية كما توجد على الأرض... لذا علينا تقديس الدولة بوصفها تجلي الإلهي على الأرض، ولو كان من الصعب فهم الطبيعة فمن الأصعب بما لا يُقاس إدراك جوهر الدولة... فالدولة هي مسيرة الله عبر العالم... ومن الضروري فهم الدولة بوصفها كائنًا حيًا... فإلى اكتمال الدولة يُعْزَى في الأساس وجوهريًا الوعيُ والفكرُ. تَعرف الدولةُ ما تريده... الدولة هي الواقعي؛ و.. الواقعُ الحقيقيُّ ضرورةٌ. فالواقعيُّ هو الضروريُّ أبدًا... الدولة... توجد من أجل ذاتها... الدولة هي وجودٌ متحققٌ عَيْنيًا، وحياةٌ أخلاقيةٌ متحققةٌ». قد تكفي تلك العبارات المنتقاة لإيضاح أفلاطونية هيجل وإصراره على سلطة الدولة الأخلاقية المطلقة، دولة تفرض سلطانها على أية أخلاقية فردية وأيِّ ضمير. وتلك



بطبيعة الحال نزعة أفلاطونية منمَّقة وهيستيرية، وهو ما يتضح منه بجلاء العلاقة الوثيقة بين الأفلاطونية والكُلّيّانيّة الحديثة.

وربما نتساءل عمَّا إذا كان هيجل- بتلك الخدمات وبتأثيره الواسع في التاريخ- لم يثبت عبقريته. لا أعتقد أنه سؤال مهم، مادام ليس سوى جزء من رومانسيتنا التي تَعْتَدُّ غاية الاعتداد بفكرة «العبقرية». وبغضِّ النظر عن هذا، لا أعتقد أن النجاح يبرهن على أيِّ شيء، أو أن التاريخ هو قاضينا؛ فمعتقدات من هذا القبيل هي جزء من الهيجلية. وبقدر ما كان هيجل مهمًا فلا أظنه كان موهوبًا. إنه كاتب عسير الهضم. وحتى أشد المدافعين حماسةً عنه يعترف بأن أسلوبه «فضيحة، ومعيبٌ بجلاء». وعلى قدر أهمية مضمون كتابة هيجل، فهو لا يعلو على غيره سوى في انعدام الأصالة الواضح. فلا شيء في كتابة هيجل لم يكن قد قيل أفضل منه من قبل. ولا شيء في نهجه الدفاعي لم يستعِرْه من روَّاد الدفاع الأوائل. ولكنه كرَّس، بلا أيِّ ذكاء، تلك الأفكار المستعارة والمناهج أحادية الغرض لهدف واحد، ألا وهو محاربة المجتمع المفتوح، ومن ثَمَّ خدمة مَن استوظفه، فريدريك ويليام ملك بروسيا. وكان خلل العقل وتحقيره عند هيجل ضروريًا- من جانبٍ- بوصفه وسيلة لتحقيق تلك الغاية، ومن جانبٍ آخر كان تعبيرًا- عارضًا وإنْ كان طبيعيًا جدًا- عن حالته العقلية. وفي الحقيقة لم تكن قصة هيجل الكاملة لتستحق الرواية، لولا عواقبها الأكثر شؤمًا، فهي تبيِّن كم كان يسيرًا أن يصبح المهرِّجُ «صانعَ تاريخ». فالكوميديا التراجيدية لصعود المثالية الألمانية، رغم ما قادت إليه من جرائم بشعة، أشبه بأوبرا هزلية، أكثر بكثير من شبهها بأيِّ شيء آخر. وتساعد تلك البدايات على تفسير أسباب صعوبة الفصل في أبطالها الأحدث عهدًا، سواء أفلتوا من خشبة



أوبرات جراند توتونيك لفاجنر Wagner's Grand Teutonic Operas[1] أو من مهازل أوفنباخ[2] Offenbach.

إن قوْلي بأن فلسفة هيجل ألهمتها دوافعُ خفية- أعني: اهتمامه باستعادة حكومة فريدريك وليام الثالث البروسيَّة، ولذا لا تُحْمَلُ فلسفته على محمل الجد- ليس بقول جديد. فالقصة معروفة لكل مَن عايَن الموقف السياسي آنذاك، وقد حكاها بطلاقة قلةٌ تمتعت بما يكفي من الاستقلال لحكايتها. وخير شاهد هو شوبنهور، المثالي الأفلاطوني المحافِظ إنْ لم يوصف بالرجعية، ولكنه رجل النزاهة الرفيعة الذي يعتزُّ بالحقيقة دون سواها. فلا شك في أنه حَكَمٌ كفء في الشؤون الفلسفية، وقد تواجد في الوقت المناسب. شوبنهور الذي حاز سعادة معرفة هيجل شخصيًا والذي اقترح شعارًا على فلسفة هيجل كلمات شكسبير «هذا الهُراء فاق هُراء المجانين»، رَسَمَ الصورة الممتازة الآتية للسيد: «هيجل، المُنَصَّب من أعلى، بقدراته تلك وبوصفه الفيلسوف العظيم المشهود له، كان مفلطح الرأس، تافهًا بلا طعم، مقرفًا للغاية، دجَّالًا أمِّيًا، وصل إلى قمة الوقاحة بشخبطات وأتى بسُخْفٍ وهُراء مُلْغِزٍ مختَلٍّ. وعن هذا الهُراء زَعَمَ أتباعُه المرتزقة أنه حكمة خالدة، فاعتنقها كل الحمقى، ونُظِّمت جوقة كاملة من المعجبين، على نحو لم يُسمع به من قبل. ثم أتيح لهيجل مجال واسع للتأثير الروحي، وفَّره له مَن كانوا في السلطة، وهو ما مكَّنَه من إفساد عقل جيل بأكمله». وفي موضع آخر، يصف شوبنهور اللعبة السياسية في الهيجلية على

(1) فاجنر: مؤلف موسيقي وكاتب مسرحي ألماني (1813- 1883)، اعتنق الأفكار الثورية فحلّت عليه النقمة واضطر إلى الهرب إلى سويسرا- (المترجم).

(2) أوفنباخ: مؤلف موسيقي فرنسي من أصل بروسي (1819- 1880)، ارتبط بالإمبراطورية الفرنسية الثانية لنابليون الثالث، ثم بعد انهيارها مع الحرب الفرنسية البروسية عام 1870، اضطر إلى مغادرة باريس بسبب أصوله الجرمانية وتصاعد المشاعر المعادية لألمانيا لدى مختلف طبقات المجتمع الفرنسي- (المترجم).



النحو الآتي: «الفلسفة التي أعاد إليها كانط سمعتَها، صارت حاليًا وسيلة لتحقيق المصالح والمنافع؛ سواء كانت مصالح الدولة من أعلى أم مصالح شخصية من أسفل... وعلى عكس كل تلك الأجواء والأقوال الرصينة، ليست دوافع تلك الحركة مثالية كما يُقال؛ وإنما دوافعها أغراض جدّ واقعية في حقيقة الأمر، أعني أنها دوافع شخصية ورسمية ودينية وسياسية، وباختصار: مجرد مصالح ومنافع مادية... مصالح الحزب تؤجِّج بقوة أقلامَ العديد من محبي الحكمة الأنقياء... أما الحقيقة فهي آخر ما يخطر على بالهم... فمن جانبٍ تسيئ الدولة استخدام الفلسفة عندما تَعتبرها أداة لها، ومن الجانب الآخر أداة لتحقيق مكاسب شخصية... والحال هكذا، مَن يعتقد أن الحقيقة ستخرج إلى النور كما يخرج منتج ثانوي [أثر جانبي]؟.. الحكومات جعلت من الفلسفة أداة لخدمة مصالحها في الدولة، والأكاديميون جعلوها تجارة...». إن وجهة نظر شوبنهور عن وضعية هيجل بوصفه عميلًا استأجره الحكمُ البروسيُّ يؤكدها- ولن نذكر سوى مثال واحد- شويجلر Schwegler، وهو أحد أتباعه المعجبين به. يقول شويجلر عن هيجل: «لم تبدأ سمعة هيجل وحيويته في الصعود إلا مع دعوته إلى برلين عام 1818؛ فعندئذٍ انبثقت من حوله مدرسة كبيرة العدد امتدت على نطاق واسع وتميزت بنشاط واضح. وعندئذٍ أيضًا، اكتسب هيجل بعلاقاته مع البيروقراطية البروسيَّة نفوذًا سياسيًا، كما اكتسب اعترافًا بأن فلسفته هي الفلسفة الرسمية. ولم يكن ذلك بفضل تحرُّر داخليٍّ في فلسفته، ولم يكن بفضل قيمة أخلاقية فيها». محرِّر شويجلر، وهو ج. هـ. ستيرلينج J. H. Stirling، أول مبشِّر بريطاني بالهيجلية، يدافع بطبيعة الحال عن هيجل ضد شويجلر بتنبيه قرَّائه ألا يعتدُّوا حرفيًا بـ«تلميحات شويجلر الهيِّنة ضد... فلسفة هيجل التي تفيد بأنها فلسفة دولة». ولكن بعد بضع صفحات يؤكد ستيرلينج عن غير قصد تمامًا تصوير شويجلر للوقائع وكذلك وجهة النظر القائلة بأن هيجل نفسه كان مدركًا الوظيفةَ



الحزبية السياسية والدفاعية التي تقوم بها فلسفته. (والدليل الذي اقتبسه ستيرلنج يبيِّن أن هيجل عبَّر بنفسه- بكليبَّة- عن تلك الوظيفة التي تقوم بها فلسفته). ثم بعد قليل فَضَحَ ستيرلنج عن غير قصد «سر هيجل» عندما انتقل إلى الكشوفات الشعرية وكذلك النبوئية التالية، في إشارة إلى الهجوم الخاطف الذي قامت به بروسيا على النمسا عام 1866، فقبل عام قال: «ألا تدين بروسيا حقًّا لهيجل ولا سيما فلسفته الأخلاقية والسياسية بتلك الحياة القوية والتنظيم الذي ينمو فيها باطراد؟. أليس من الصحيح أن هيجل الصارم هو مركز ذلك التنظيم، حيث تنضج مشوراته في مخٍّ خفيٍّ غير مرئي يضرب كالبرق بيدٍ ثقيلة راجحة؟. وستتضح قيمة ذلك التنظيم بجلاء حين أقول إنه بينما قَضَت اللاأخلاقية التجارية السائدة في إنجلترا الدستورية على أصحاب التميز التجاري وحَمَلَة السندات، كان أصحاب الأسهم العاديون في هيئة السكك الحديدية البروسيَّة يعتمدون على متوسط آمِن 8,33 %. ومن المؤكد أن هذا يقول شيئًا عن هيجل في آخر الأمر!.

ويواصل ستيرلنج امتداح هيجل قائلًا: «أعتقد أن الخطوط العريضة الأساسية لهيجل اتضحت الآن لكل قارئ. ولقد استفدت الكثير من هيجل..». وإني لأرجو أنا أيضًا أن تكون الخطوط العريضة لهيجل اتضحت الآن، وإني لَعلى ثقة من أن ما استفاده ستيرلنج قد حصَّنه من مخاطر اللاأخلاقية التجارية السائدة في بريطانيا الدستورية غير الهيجلية.

(مَن يمكنه في هذا السياق الامتناع عن التلميح إلى أن الفلاسفة الماركسيين مستعدّون دومًا لإيضاح أن نظرية الخصم المتأثرة بمصلحته الطبقية، تفشل عادةً في تطبيق هذا المنهج على هيجل؟. فبدلًا من تنديدهم بهيجل لكونه مدافعًا عن الحكم المطلق البروسيِّ Prussian absolutism، يتأسفون على أن أعمال مخترع الديالكتيك، ولا سيما أعماله في المنطق، لم تُقرأ على نطاق أوسع في بريطانيا، على عكس روسيا التي تعترف رسميًا بمزايا فلسفة هيجل عمومًا ولا سيما منطقه).



حين نعود إلى مشكلة دوافع هيجل السياسية، أعتقد أن لدينا أكثر من سبب كافٍ للاشتباه في أن فلسفته تأثرت بمصالح الحكم البروسيِّ الذي كان يستوظفه، بل انطوى هذا التأثر - في ظل حكم فريدريك ويليام الثالث المطلق - على أكثر مما أمكن لشوبنهور أو شويجلر أن يعرفا؛ ففي العقود الأخيرة فحسب نُشِرَتْ وثائق كشفت عن وضوح الملك واتساقه مع نفسه في إصراره على خضوع المعرفة [تعليمًا ومتعلمين] لمصلحة الدولة. إذ نقرأ في برنامجه التعليمي أن «العلوم المجرَّدة التي لا تخص سوى الحياة الأكاديمية، ولا تقوم سوى بتنوير تلك المجموعة فقط، هي بلا قيمة فعلية بالنسبة إلى صالح الدولة العام، ومن الغباء التضييق عليها بشكل كامل، ومن الرشاد إبقاؤها داخل حدود خاصة». ثم جاءت دعوة هيجل إلى برلين عام 1818 أثناء المدِّ العالي للنكوص، في فترة بدأ الملك فيها تطهير حكومته من الإصلاحيين والليبراليين الوطنيين الذين أسهموا بدرجة كبيرة في نجاحه في «حرب التحرير». وبالنظر إلى تلك الواقعة، نتساءل عمَّا إذا كان تعيين هيجل لم يكن خطوة نحو «إبقاء الفلسفة داخل حدود خاصة»، بحيث يمكنها أن تظل رشيدة وتخدم «صالح الدولة العام»، أيْ: ويليام فريدريك وحكمه المطلق. ويُطْرَحُ السؤال نفسه علينا عندما نقرأ ما يقوله معجب كبير عن هيجل: «وفي برلين، ظل هيجل حتى وفاته عام 1831 الديكتاتور المعترف به لإحدى أقوى المدارس الفلسفية في تاريخ الفكر». (وأعتقد أنه يتعيَّن علينا وضع كلمة «عدم الفكر» محلَّ كلمة «الفكر»، لأني لا أستطيع فهم ما يمكن لديكتاتور فعله بتاريخ الفكر، حتى لو كان ديكتاتور فلسفة. ولكن هذه الفقرة الكاشفة جدّ صحيحة. فمثلًا، نجحت الجهود المتضافرة لتلك المدرسة القوية، بمؤامرة صامتة، في حجب شوبنهور عن العالم لمدة أربعين سنة). ونحن نرى أن هيجل امتلك حقًّا



سلطة «إبقاء الفلسفة داخل حدود خاصة»، ولذا فسؤالنا في محله تمامًا[1].
في ما يلي، سأحاول إيضاح أن فلسفة هيجل كلها يمكن تفسيرها بوصفها إجابة جازمة عن هذا السؤال؛ وهي إجابة بالإثبات طبعًا. وسأحاول إيضاح كم من الضوء يُسَلَّطُ على الهيجلية حين نفسِّرها بهذه الطريقة، أيْ بوصفها دفاعًا عن البروسِّيَّة. وسينقسم تحليلي إلى ثلاثة أجزاء، أتناولها في الأقسام الثاني والثالث والرابع من هذا الفصل. يتناول القسم الثاني نزعة هيجل التاريخانية وفلسفته الأخلاقية الوضعية، بالإضافة إلى الخلفية النظرية المجردة لتلك العقائد، وكذلك منهجه الديالكتيكي [الجدلي] وفلسفته المزعومة عن الهوية. أما القسم الثالث فيتناول صعود الروح القومية. وفي القسم الرابع، بضع كلمات عن علاقة هيجل ببيرك Burke. أما القسم الخامس فيتناول قيام النزعة الكُلِّيَّانيّة الحديثة استنادًا إلى عقائد هيجل.

2

أبدأ تحليلي لفلسفة هيجل بمقارنة عامة بين النزعة التاريخانية عند أفلاطون وهيجل. لقد اعتقد أفلاطون أن الأفكار أو الجواهر توجد «سابقة» على الأشياء المتغيِّرة باستمرار، وأن اتجاه كل التطوّرات يُفَسَّرُ بأنه حركة ابتعاد عن كمال الصور المثالية، ولذا فهي حركة هبوط أو انحدار descent، وحركة نحو الاضمحلال والانحلال decay. وتاريخ الدول على الأخص هو تاريخ فساد وانحطاط degeneration؛ وينجم هذا الانحطاط أو الفساد عن إصابة الطبقة الحاكمة بانحطاط سُلالي. (لا بد هنا من تذكُّر العلاقة الوثيقة بين تصورات أفلاطون العامة عن «السلالة» و«الروح» و«الطبيعة» و«الجوهر»). ويعتقد هيجل، مسايرًا أرسطو، أن المُثُل أو الجواهر كامنة في

(1) يقصد بوبر تساؤله عمّا إذا كان تعيين هيجل في الجامعة قد أسهم في إبقاء الفلسفة داخل حدود خاصة- (المترجم).



الأشياء المتغيِّرة باستمرار، أو على الأدق (لو تحرَّينا كلام هيجل)، يقول هيجل إنها متماهية مع الأشياء المتغيِّرة باستمرار، فهو يقول: «كل شيء واقعي مُتَعَيِّن هو فكرة شاملة Idea». لا يعني هذا أن هيجل قد أغلق الهوَّة التي فتحها أفلاطون بين جوهر الشيء ومظهره الحسِّي؛ فهو يقول: «حين نقول الجوهر فهذا يقتضي ضمنًا تمييزه عن الوجود» (وجود الشيء)؛.. «فوجود الشيء، عند مقارنته بالجوهر، ننظر إليه بوصفه مجرد ظهور أو مظهر... كل شيء ينطوي على جوهر، كما قلنا؛ أيْ ليست الأشياء هي ما تُظْهِرُ به أنفسَها بشكل مباشر». وكأفلاطون وأرسطو أيضًا، يتصور هيجل الجواهر، على الأقل جواهر الكائنات الحية (ومن ثَمَّ جواهر الدول أيضًا)، بوصفها نفوسًا أو «أرواحًا».

بَيْدَ أن هيجل على عكس أفلاطون، لا يقول بأن تطوّر العالم في تغيُّره المتصل يتجه إلى هبوط أو انحدار عن الصورة المثالية [أو الفكرة الشاملة idea] نحو اضمحلال وانحلال، بل يقول- كما يقول سبيوسيبوس وأرسطو- إن التطوّر يتجه عمومًا نحو صورة مثالية [أو فكرة شاملة]: التطوّر هو تقدم. ومع أن هيجل يقول- مسايرًا أفلاطون- إن «قابلية الشيء للفساد لها أساسها في الجوهر، وهي ناشئة عنه»، نجده يصر- خلافًا لأفلاطون- على أن الجواهر تتطوّر. في العالم عند هيجل، كما عند هيراقليطس[1]، كل شيء في تغيُّر متصل؛ ولا يُسْتَثْنى من هذا الجواهر التي لم يقل بها أفلاطون سوى للإبقاء على الثبات. لكن هذا التغيُّر المتصل ليس اضمحلالًا

(1) هيراقليطس: فيلسوف يوناني، أطلق عليه المتأخرون بسبب غموض أسلوبه اسم «الغامض» أو «المظلم». ملخص مذهبه قوله: «الأشياء في تغير متصل». والتغير صراع بين الأضداد ليحل بعضها محلَّ بعض؛ «فالشقاق أبو الأشياء ومَلِكُها»، والكون والفساد أمور تتلازم وتنسجم في النظام العام بحيث يمتنع تعيين خصائص ثابتة لها، فكل شيء هو كذا وليس كذا. ولكنه قال باللوغوس ليضع حقيقة مطلقة فوق التغير المحسوس، حيث يكون التكرار إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري- (المترجم).



وانحلالًا. فنزعة هيجل التاريخانية متفائلة. إن الجواهر والأرواح عنده- كالأرواح عند أفلاطون- تتحرك بذاتها [أيْ تلقائية الحركة]؛ فهي في حالة تطوّر ذاتي، أو لو استخدمنا كلمات أشيع: «تتبلور» و«تتخلق ذاتيًا». وهي تدفع أنفسَها نحو «سبب أخير» [علة غائية] عند أرسطو، أو كما يقول هيجل في اتجاه «تحقق ذاتي وعلة غائية متحققة في ذاتها ولِذَاتها». هذه العلة الغائية، أو غاية تطوّر الجواهر، هي ما يسميه هيجل «الفكرة المطلقة» The absolute Idea أو «الفكرة الشاملة» The Idea. (هذه الفكرة الشاملة، على ما يخبرنا هيجل، مُرَكَّبَةٌ complex: إنها الجميل، أو الكل في واحد؛ معرفة Cognition ونشاط عملي Practical Activity؛ فَهْمٌ شاملٌ؛ خَيْرٌ أَسْمَى؛ هي الكُلُّ المُتَأَمِّلُ نفسَه علميًا. ولا تجعلنا صعوبة تلك التعابير شاعرين بقلق أو توتر). يمكننا القول بأن عالم التغيُّر المتصل عند هيجل هو في حالة «تطوّر متبلور» أو «تخليقي»؛ فكل مراحله تتضمن مراحل سابقة تولَّدتْ عنها، وكل مرحلة تلغي كل المراحل السابقة مقتربةً أكثر فأكثر من الكمال. وهكذا، فالقانون العام للتطوّر هو قانون التقدم؛ لكنه- كما سنرى- ليس تقدمًا بسيطًا ومباشرًا، بل هو تقدم «ديالكتيكي» [جدلي].

كما يتضح من الاقتباسات السابقة، يتصور هيجلُ الجَمْعِيُّ collectiv-ist كأفلاطون، الدولةَ بوصفها كائنًا حيًا عضويًا organism. ومتَّبعًا روسُّو Rousseau الذي كان قد أعطى الدولة «إرادةً عامة» جَمْعِيَّة، يعطي هيجلُ الدولةَ جوهرًا واعيًا مفكرًا: يعطيها «عقلًا» أو «روحًا». هذا الروح بما لديه من «جوهر عَيْنِيٍّ نشيط» (وهو ما يُنْبِئ عن اعتماد هيجل على روسو)، هو في الوقت نفسه «روحُ الأمَّةِ» الجَمْعِيُّ الذي يشكل الدولة.

وعند أيِّ جوهراني، المعرفة بالدولة أو فهْمها لا بدّ أن يعني بوضوح معرفة جوهرها أو روحها. وكما رأينا في الفصل السابق، لا يمكننا معرفة الجوهر و«احتمالاته» [المُباطِنة] إلا من تاريخه «الحقيقي الواقعي أو الموجود



بالفعل» actual. وهكذا نصل إلى موقف أساسي في المنهج التاريخاني، ألا وهو أن سبيل تحصيل معرفةٍ عن مؤسسات اجتماعية كالدولة هو دراسة تاريخها أو تاريخ «روحـ»ها. أما النتيجتان الأخريان من نتائج التاريخانية التي عرضناهما في الفصل السابق فتأتيان أيضًا. روح الأمة يحدد مصيرها التاريخي الخفي، وكل أمة تريد «الظهور إلى الوجود المتعيِّن» لا بدّ أن تؤكد تفرُّدَها أو روحها بالدخول إلى «مسرح التاريخ»؛ أيْ بالصراع مع أمم أخرى. والهدف من الصراع هو السيادة على العالم. وعليه، فبمستطاعنا فَهْمَ أن هيجل، كهيراقليطس، يعتقد أن الحرب هي أب [مصدر] كل الأشياء، وهي المَلِكُ عليها. وكهيراقليطس، يعتقد هيجل أن الحرب عادلة: «تاريخ العالم هو محكمة عدالة العالم» كما يقول هيجل. ومثل هيراقليطس، يعمِّم هيجل تلك العقيدة بتوسيعها إلى عالم الطبيعة، مُفَسِّرًا تناقضات الأشياء وتعارضاتها، وقطبية الأضـداد،...، بوصفها حربًا، وبوصفها قوة تطوّر طبيعي متحرِّكة. وكهيراقليطس، يعتقد هيجل في وحدة الأضداد أو هويتها. وتقوم وحدة الأضداد بدور مهم في التطوّر والتقدم «الديالكتيكي»؛ الأمر الذي يجعلنا نقول بأن هذه الأفكار الهيراقليطية- حرب الأضداد ووحدتها أو هويتها- هي الأفكار الرئيسية في ديالكتيك هيجل.

حتى الآن، تبدو تلك الفلسفةُ تاريخانيةً لائقة وأمينة بشكل مقبول، وإنْ كانت غير مبتكرة قليلًا، ولا يبدو أن ثمة مبرِّر لوصفها- كما فعل شوبنهور- بأنها دَجَلٌ وشعوذة. لكن هذا المظهر يبدأ في التغير عند الانتقال إلى تحليل ديالكتيك هيجل. نظرًا إلى أن هيجل يقدم ذلك المنهج واضعًا نصب عينيه كانط، الذي حاول- في هجومه على الميتافيزيقا (ويمكن الوقوف على عنف تلك الهجمات من العبارات الإشعارية في «مقدمتي»)- إيضاح أن كل التأملات من هذا النوع لا يمكن الدفاع عنها. لم يحاول هيجل أبدًا دحض كانط [أو تفنيده]. لقد أبدى له احترامًا، ثم انعطف بوجهة نظره إلى



نقيضها. تلك هي الكيفية التي حُوِّل بها «ديالكتيك» كانط- الهجوم على الميتافيزيقا- إلى «ديالكتيك هيجلي»، وهو الأداة الرئيسية للميتافيزيقا.

لقد أكد كانط في كتابه «نقد العقل المحض» Critique of Pure Reason- بتأثير من هيوم Hume- أن التأمل الخالص أو العقل المحض متى تجاسر على الدخول في حقل لا يقبل احتمال المراجعة التجريبية، فهو معرَّضٌ للسقوط في التناقض أو «التضارب» وإنتاج ما يصفه كانط بأنه «محض أهواء» و«لغو» [هُراء] و«أوهام» و«دوجمائية عقيمة» و«زعم سطحي بمعرفة كل شيء». لقد حاول كانط تبيان أن كل قول ميتافيزيقي، أو «فرضية» thesis، في ما يتعلق مثلًا ببدء العالم في الزمان، أو وجود الله، يتناقض مع قول آخر نقيض أو «فرضية نقيضة» antithesis؛ وكلاهما ينجمان عن الفرضيات نفسها، ويمكن إثباتهما أو البرهنة عليهما بـ«الدليل» نفسه. وبعبارات أخرى، عند مغادرة حقل التجربة، لا ينطوي تأمُّلنا أو تفكيرنا على أيِّ تقدير علمي، مادام يوجد لكل حجّة- حتمًا- حجّة مضادة لها المشروعية نفسها. وكان كانط يهدف من هذا إلى إيقاف «التزايد اللعين» للكَتَبَة والنُّسَّاخ scribblers المتحدثين في الميتافيزيقا، نهائيًا. ولكن لسوء الحظ جاءت النتيجة جدّ مختلفة. فلم يوقف كانط سوى محاولات الكَتَبَة والنُّسَّاخ توظيف الحجّة العقلانية؛ فكفُّوا عن التعليم، ولكنهم لم يكفوا عن إغواء العامة وفتنتهم (كما قال شوبنهور). وتبعًا لهذا التطوّر، يتحمل كانط نفسه بلا ريب نصيبًا مُعْتَبَرًا من اللوم؛ لأن الأسلوب الغامض الذي اتبعه في كتابه (الذي كتبه على عجلة كبيرة من أمره، وإنْ جاء بعد سنوات طويلة من التأمل) أسهم إلى حد كبير في زيادة عدم وضوح الكتابة النظرية الألمانية. ولم يبذل الكَتَبَة الميتافيزيقيون الذين جاءوا بعد كانط أية محاولة لتفنيد أفكاره أو دحضها. وهيجل على الأخص، تجرَّأ على مناصرة كانط بهدف «إحياء اسم الديالكتيك وإعادته إلى القائمة المبجَّلة»؛ فقال إن



كانط كان محقًا تمامًا في الإشارة إلى التضارب [والتناقض] ولكن جافاه الصواب في قلقه بشأنه؛ لأن التناقض مُبَاطِنٌ لطبيعة العقل نفسه الذي يناقض نفسَه حتمًا، فالتناقض ليس ضَعْفًا في مَلَكاتنا البشرية- كما يجزم هيجل- بل هو جوهر عَيْني لكل العقلانية التي لا بدّ أن تعمل من خلال التناقض والتعارض، فهو الطريق الوحيد الذي يتطوّر العقل به. ويؤكد هيجل أن كانط حَلَّلَ العقلَ كما لو كان شيئًا جامدًا؛ فنسي أن البشرية تتطوّر، ومعها يتطوّر ميراثنا الاجتماعي. فعقلنا هو ثمرة هذا الميراث الاجتماعي، وثمرة التطوّر التاريخي للجماعة الاجتماعية التي نعيش فيها، ألا وهي الأمة [الشعب]. وهذا التطوّر ينتقل ديالكتيكيًا، أيْ من خلال إيقاع ثلاثي. فأولًا توجد الفرضية thesis، ولكنها ستُنْتِجُ نقدًا لأن خصومها سيناقضونها مؤكدين صحة نقيضها، أيْ الفرضية النقيضة antithesis؛ وفي أثناء صراع وجهات النظر هذا، نحصل على التركيب أو التوليف synthe-sis، أيْ على وحدة الأضداد التي تمثل حلًا وسطًا توفيقيًا على مستوى أعلى. فالتوليف أو التركيب يمتص، لو جاز القول، الموقفين الأصليين المتعارضين، بنسخهما كل على حدة والحلول محلهما؛ فهو يختزلهما إلى مكوناته، عن طريق الإلغاء والرفع والحفظ. بذلك يتأسَّسُ على الفور التوليف أو التركيب، وتكرِّرُ العمليةُ بكاملها نفسَها على المستوى الأعلى الذي وصلت إليه. ذلك بإيجاز هو إيقاع التقدم الثلاثي الذي يسميه هيجل «المثلث الديالكتيكي» [المثلث الجدلي].

وإني لَأعترف بأن هذا ليس وصفًا سيئًا للطريقة التي يتقدم بها النقاش النقدي أحيانًا ومن ثَمَّ التفكير العلمي أيضًا. فالنقد كله يتألف من الإشارة إلى بعض التناقضات أو التضاربات، ويتألف التقدم العلمي إلى حد كبير من إلغاء التناقضات متى عثرنا عليها. وهو ما يعني أن العلم يتقدم على افتراض عدم جواز التناقض، وتجنبه، بحيث يفرض اكتشاف التناقض



على العالِم بذل كل محاولة لإلغائه أو التخلص منه؛ فحين يُعترف بوجود تناقض لا بدّ أن ينهار العلم كله. لكن هيجل يستمد من مثلثه الديالكتيكي درسًا جدّ مختلف، وهو الآتي: مادامت التناقضات هي أدوات يتقدم بها العلم، يخلص هيجل إلى أن التناقضات ليست جائزة وواردة فحسب بل مرغوبًا في وجودها للغاية أيضًا. تلك هي عقيدة هيجل التي تهدم حتمًا أية حجّة وأيَّ تقدم علمي. فالتناقضات حين تكون حتمية ومرغوبًا فيها فلا ضرورة للتخلص منها، وبهذه الطريقة وحدها يصل التقدم إلى غايته حتمًا.

تلك العقيدة هي أحد الاتجاهات الرئيسية في الهيجلية. فمقصد هيجل هو التعامل مع كل التناقضات بحُرِّية فيُصِرُّ على أن «كل الأشياء متناقضة في أنفسها» كي يدافع عن موقف لا يُنْهِي العلمَ كله فحسب، بل يُنْهِي أية حجّة عقلية أيضًا. أما السبب في رغبته في التسليم بوجود التناقضات فهو أنه يريد إيقاف الحجّة العقلية، ومعها التقدم العلمي والعقلي. فبجعْله الحجّة والنقد مستحيلين، يقصد هيجل إلى جعْل فلسفته دليلًا ضد أيِّ نقد، بحيث يُتاح لهذه الفلسفة إنشاء نفسها بوصفها «دوجمائية راسخة»، آمِنةً من أيِّ هجوم، فتتربع على قمة التطوّر الفلسفي بأجمعه بحيث لا يمكن إزاحتها. (ولدينا هنا مثال أول على دورة ديالكتيكية نمطية، ففكرة التطوّر الشعبية قادت إلى داروين Darwin في مرحلة، ولكنها لم تكن تتماشى مع المصالح المحافِظة، فأديرت إلى نقيضها، أيْ إلى نقيض التطوّر الذي وصل الآن إلى نهايته أو غايته: أيْ إيقاف التطوّر الذي وصل إلى نهايته الآن).

ثمة الكثير جدًا مما يمكن قوله عن مثلث هيجل الديالكتيكي، فهو إحدى ركيزتين تقوم عليهما فلسفته كلها. وسنرى أهمية تلك النظرية عنده حين انتقل إلى تطبيقها.

الركيزة الثانية من ركيزتَيْ الهيجلية هي ما سمَّاه هيجل «فلسفة الهوية» philosophy of identity، وهي بدورها تطبيق الديالكتيك. ولا أريد إضاعة



كانط كان محقًا تمامًا في الإشارة إلى التضارب [والتناقض] ولكن جافاه الصواب في قلقه بشأنه؛ لأن التناقضَ مُبَاطِنٌ لطبيعة العقل نفسه الذي يناقض نفسَه حتمًا، فالتناقض ليس ضَعْفًا في مَلَكاتنا البشرية- كما يجزم هيجل- بل هو جوهر عَيْني لكل العقلانية التي لا بدّ أن تعمل من خلال التناقض والتعارض، فهو الطريق الوحيد الذي يتطوّر العقل به. ويؤكد هيجل أن كانط حَلَّلَ العقلَ كما لو كان شيئًا جامدًا؛ فنسي أن البشرية تتطوّر، ومعها يتطوّر ميراثنا الاجتماعي. فعقلنا هو ثمرة هذا الميراث الاجتماعي، وثمرة التطوّر التاريخي للجماعة الاجتماعية التي نعيش فيها، ألا وهي الأمة [الشعب]. وهذا التطوّر ينتقل ديالكتيكيًا، أيْ من خلال إيقاع ثلاثي. فأولًا توجد الفرضية thesis، ولكنها ستُنْتِجُ نقدًا لأن خصومها سيناقضونها مؤكدين صحة نقيضها، أيْ الفرضية النقيضة antithesis؛ وفي أثناء صراع وجهات النظر هذا، نحصل على التركيب أو التوليف synthe-sis، أيْ على وحدة الأضداد التي تمثل حلًا وسطًا توفيقيًا على مستوى أعلى. فالتوليف أو التركيب يمتص، لو جاز القول، الموقفين الأصليين المتعارضين، بنسخهما كل على حدة والحلول محلهما؛ فهو يختزلهما إلى مكوناته، عن طريق الإلغاء والرفع والحفظ. بذلك يتأَسَّسُ على الفور التوليف أو التركيب، وتكرِّرُ العمليةُ بكاملها نفسَها على المستوى الأعلى الذي وصلت إليه. ذلك بإيجاز هو إيقاع التقدم الثلاثي الذي يسميه هيجل «المثلث الديالكتيكي» [المثلث الجدلي].

وإني لَأعترف بأن هذا ليس وصفًا سيئًا للطريقة التي يتقدم بها النقاش النقدي أحيانًا ومن ثَمَّ التفكير العلمي أيضًا. فالنقد كله يتألف من الإشارة إلى بعض التناقضات أو التضاربات، ويتألف التقدم العلمي إلى حد كبير من إلغاء التناقضات متى عثرنا عليها. وهو ما يعني أن العلم يتقدم على افتراض عدم جواز التناقض، وتجنبه، بحيث يفرض اكتشاف التناقض



على العالِم بذل كل محاولة لإلغائه أو التخلص منه؛ فحين يُعترف بوجود تناقض لا بدّ أن ينهار العلم كله. لكن هيجل يستمد من مثلثه الديالكتيكي درسًا جدّ مختلف، وهو الآتي: مادامت التناقضات هي أدوات يتقدم بها العلم، يخلص هيجل إلى أن التناقضات ليست جائزة وواردة فحسب بل مرغوبًا في وجودها للغاية أيضًا. تلك هي عقيدة هيجل التي تهدم حتمًا أية حجّة وأيَّ تقدم علمي. فالتناقضات حين تكون حتمية ومرغوبًا فيها فلا ضرورة للتخلص منها، وبهذه الطريقة وحدها يصل التقدم إلى غايته حتمًا.

تلك العقيدة هي أحد الاتجاهات الرئيسية في الهيجلية. فمقصد هيجل هو التعامل مع كل التناقضات بحُرِّية فيُصِرُّ على أن «كل الأشياء متناقضة في أنفسها» كي يدافع عن موقف لا يُنْهِي العلمَ كله فحسب، بل يُنْهِي أية حجّة عقلية أيضًا. أما السبب في رغبته في التسليم بوجود التناقضات فهو أنه يريد إيقاف الحجّة العقلية، ومعها التقدم العلمي والعقلي. فبجعْله الحجّة والنقد مستحيلين، يقصد هيجل إلى جعْل فلسفته دليلًا ضد أيِّ نقد، بحيث يُتاح لهذه الفلسفة إنشاء نفسها بوصفها «دوجمائية راسخة»، آمِنةً من أيِّ هجوم، فتتربع على قمة التطوّر الفلسفي بأجمعه بحيث لا يمكن إزاحتها. (ولدينا هنا مثال أول على دورة ديالكتيكية نمطية، ففكرة التطوّر الشعبية قادت إلى داروين Darwin في مرحلة، ولكنها لم تكن تتماشى مع المصالح المحافِظة، فأديرت إلى نقيضها، أيْ إلى نقيض التطوّر الذي وصل الآن إلى نهايته أو غايته: أيْ إيقاف التطوّر الذي وصل إلى نهايته الآن).

ثمة الكثير جدًا مما يمكن قوله عن مثلث هيجل الديالكتيكي، فهو إحدى ركيزتين تقوم عليهما فلسفته كلها. وسنرى أهمية تلك النظرية عنده حين انتقل إلى تطبيقها.

الركيزة الثانية من ركيزتَيْ الهيجلية هي ما سمَّاه هيجل «فلسفة الهوية» philosophy of identity، وهي بدورها تطبيق الديالكتيك. ولا أريد إضاعة



وقت القارئ بمحاولة إدراك فحواها، ولا سيما أني قمتُ بذلك في موضع آخر[1]؛ فهي بشكل رئيسي ليست سوى مراوغة وقحة، ولْنستخدم كلمات هيجل: فلسفة الهوية «هُراء، بل هُراء أبله». إنها متاهة نمسك فيها بظلال فلسفات غابرة، أصداء من هيراقليطس وأفلاطون وأرسطو، وكذلك روسُّو وكانط، يحتفلون فيها باجتماع الساحرات بالشيطان في منتصف الليل، في محاولة عابثة لبَلْبَلة متفرِّج ساذج وإلهائه. الفكرة الرئيسية، وفي الوقت نفسه الرابطة بين ديالكتيك هيجل وفلسفته في الهوية هي اعتقاد هيراقليطس في وحدة الأضداد. قال هيراقليطس: «الطريق إلى أعلى وإلى أسفل واحد، فهو نفس الطريق»، فيكرر هيجل هذه الفكرة عندما يقول: «طريق الغرب وطريق الشرق طريق واحد». وتنطبق تلك العقيدة الهيراقليطية في هوية الأضداد على مجموعة هائلة من بقايا الفلسفات القديمة التي «اختُزلت إلى مكوِّنات» نسق هيجل. الجوهر والصورة المثالية، الواحد والمتعدد، الماهية والعَرَض، الشكل والمحتوى، الذات والموضوع، الوجود والصيرورة، كل شيء ولا شيء، التغيُّر والثبات، الموجود بالفعل [الواقعي الحقيقي] والمحتمل، الواقع والمظهر، المادة والروح- كل تلك الأشباح الآتية من الماضي، يبدو أنها انتابت دماغ الديكتاتور العظيم وهو يؤدي رقصته ببالونه، وبصحبته مشكلاته الوهمية المتورِّمة عن الله والعالم. ولكن في وسط كل هذا الجنون ثمة منهج، بل منهج بروسيٌّ أيضًا. فمن وراء تلك البَلْبَلة الظاهرة تكمن مصالح حكم فريدريك ويليام المطلق؛ حيث تعمل فلسفة الهوية على تبرير النظام القائم، فخلاصتها الرئيسية هي «الوضعية الأخلاقية والتشريعية» ethical and juridical positivism، أيْ الاعتقاد بأن ما هو كائن هو الخير، وما دامت لا توجد معايير سوى المعايير القائمة سيكون الاعتقاد الراسخ هو: «القوة هي الحق».

---

(1) يقصد بوبر عمله «ما الديالكتيك؟» ?What is Dialectic- (المترجم).



كيف استمد هيجل تلك العقيدة؟. استمدها عبر سلسلة مراوغات فحسب. أفلاطون بمفاهيمه عن الصور Forms والمُثُل المختلفة تمامًا عن «الصور الذهنية»- كما رأينا- قال إن المُثُل وحدها هي الحقيقية وأن الأشياء القابلة للفساد غير حقيقية. ومن هذه العقيدة يتبنًى هيجل المعادلة الآتية: المثالي=الواقعي المتعيَّن. أما كانط فتكلم في ديالكتيكه عن «أفكار العقل المحض»، مستخدمًا مصطلح «الفكرة» بمعنى «الصور الذهنية». ويأتي هيجل ليتبنَّى من تلك العقيدة أن الأفكار ذهنية أو روحية أو عقلية، وهو ما يمكن التعبير عنه بالمعادلة الآتية: الفكرة=العقل. وباندماج هاتين المعادلتين أو على الأصح المراوَغتين، تنتج معادلة ثالثة هي: الواقعي المتعيَّن=العقل؛ وهو ما يتيح لهيجل الزعم بأن كل شيء معقول لا بدّ أن يكون واقعيًا، وأن كل شيء واقعي لا بدّ أن يكون معقولًا، وأن تطوّر الواقع يقع على نحو ما يقع تطوّر العقل. ومادام لا يوجد معيار أعلى في الوجود العَيْني من التطوّر الأحدث للعقل والفكرة الشاملة، فكل شيء حقيقي أو واقعي الآن يوجد بحكم الضرورة، ولا بد أن يكون معقولًا وكذلك خَيْرًا. (لا سيما أن الخَيْر كما سنرى، سيكون هو الدولة البروسيَّة القائمة بالفعل).

تلك هي فلسفة الهوية. وبغضِّ النظر عن النزعة الوضعية الأخلاقية، فثمة نظرية في الحقيقة تنجلي هاهنا، بوصفها نتيجة ثانوية [أو أثرًا جانبيًا] فحسب (لو استخدمنا كلمات شوبنهور). وهي نظرية مريحة للغاية. فكما رأينا، كل ما هو معقول واقعي. ولن يعني هذا سوى أن كل ما هو معقول لا بدّ أن يتكيف مع الواقع، ولذا لا بدّ أن يكون صحيحًا. الحقيقة تتطوّر على نحو ما يتطوّر العقل، وكل شيء يتلمس العقلَ في مرحلته الأخيرة من التطوّر لا بدّ أن يكون صحيحًا وفق تلك المرحلة، أيضًا. وبكلمات أخرى، كل ما يبدو عَيْنيًا لمَن لديهم عقل عصري [حديث]، لا بدّ أن يكون صحيحًا. الواضح بذاته [البديهي] هو والحقيقة سواء. فلكي تكون عصريًا



[محدثًا] لن تحتاج سوى إلى إيمان بتلك العقيدة؛ وهو ما يجعلها بحكم التعريف صحيحة. بهذه الطريقة يتحوَّل التعارض بين ما يسميه هيجل «الذاتي» أيْ الاعتقاد، و«الموضوعي» أيْ الحقيقة، أقول يتحوّل إلى هوية [تطابق]. وتفسِّر هذه الوحدةُ بين الأضداد المعرفةَ العلمية أيضًا. فـ«الفكرة الشاملة هي اتحاد الذاتي والموضوعي.. ويفترض العلم أن الانفصال بينه وبين الحقيقة مَلْغِيٌّ بالفعل».

ثمة الكثير عن فلسفة الهوية عند هيجل: ركن الحكمة الثاني الذي يبني عليه نزعته التاريخانية. وبرفعها، يصل الانشغال الممل- نوعًا ما- بتحليل مذاهب هيجل الأكثر تجردًا إلى نهايته. فبقية هذا الفصل ستقتصر على التطبيقات العملية السياسية التي قدمها هيجل لتلك النظريات المجرَّدة. وسوف تبيِّن لنا تلك التطبيقاتُ السياسية بشكل أوضح الغرضَ الدفاعي من جهوده النظرية كلها. وإني لَأؤكد أن ديالكتيك هيجل مُصَمَّمٌ من أجل إفساد أفكار عام 1789[1]. فقد كان هيجل على وعي كامل بأن المنهج الجدلي يمكن استخدامه من أجل لَيِّ الفكرة إلى نقيضها. يقول هيجل: «الديالكتيك ليس بدعة في الفلسفة. لقد استخدمه سقراط للتظاهر بالرغبة في معرفة أوضح عن الموضوع محل النقاش، ثم بعد أن يضع كل أنواع الأسئلة بتلك النيَّة، يُعيد مَن يُحادِثه إلى نقيض ما أظهرتْ انطباعاتُه الأولى أنه صحيح». وباعتبارها وصفًا لنوايا سقراط، فعبارة هيجل ليست منصفة تمامًا (فهدف سقراط الرئيسي كان فضح المعتدِّين بأنفسهم أكثر مما ينبغي، وليس تحويل الناس إلى نقيض ما كانوا يعتقدون في صحته)؛ أما بوصفها العبارة المعبِّرة عن نوايا هيجل نفسه فهي ممتازة، بل إن هيجل لَيصير في ممارسته المنهجية أخرق مما يشير إليه برنامجه. ومن الأمثلة

---

(1) يقصد بوبر أفكار الثورة الفرنسية، وهي: الحرية والإخاء والمساواة- (المترجم).



الأولى على استخدامه الديالكتيك، أنتقي مشكلة «حرية الفكر» واستقلال العلم ومعايير الحقيقة الموضوعية، كما يتناولها هيجل في كتابه «فلسفة الحق»[1] Philosophy of Law (الفقرة 270). لقد بدأ بما يُفسَّر بأنه مطالبة بحرية الفكر وحماية الدولة لها فحسب، يقول هيجل: «الدولة.. هي الفكر بوصفه مبدأها الجوهري. ومن ثَمَّ لا تنشأ حرية الفكر والعلم إلا في الدولة؛ فالكنيسة هي التي أحرقت جيوردانو برونو Giordano Bruno، وهي التي أرغمت جاليليو Galileo على الرضوخ... ولذا لا بدّ أن يلتمس العلمُ الحمايةَ لنفسه من الدولة؛ مادام.. هدف العلم هو معرفة الحقيقة الموضوعية». ثم بعد هذه البداية الواعدة التي نعتبرها تصويرًا لـ«الانطباعات الأولى» لدى معارضيه، ينتقل هيجل إلى «نقيض ما أعلنت انطباعاتهم الأولى أنه صحيح»، مغطيًا تحوّله الفجائي بهجوم مفتعل آخر على الكنيسة: «لكن معرفةً من هذا القبيل لا تتماشى بطبيعة الحال دائمًا مع معايير العلم، فهي تنحطُّ إلى مجرد رأي، وطبقًا لهذه الآراء... قد يرفع العلم كذلك المطالبة المغرورة نفسها [بالاستقلال عن الدولة] كما تريد الكنيسة أن تفعل؛ أيْ المطالبة بأن يكون حرًا في آرائه وقناعاته». وهكذا فالمطالبة بحرية الفكر وحرية مطلب العلم بأنْ يحكم على نفسه بنفسه، توصف بأنها «مغرورة»؛ لكن ذلك ليس سوى الخطوة الأولى في الْتفافة هيجل. فنحن نسمع لاحقًا أنه إذا ما وُوجِهَتْ الدولة بآراء هدَّامة فـ«لا بد أن تحمي الحقيقةَ الموضوعية»، وهو ما يثير السؤال الجوهري الآتي: مَن

(1) يشير إمام عبد الفتاح إمام إلى اعتقاده بأن الترجمة السليمة لكلمة Recht الألمانية هي «الحق» وليس «القانون»؛ لأن ما يدرسه هيجل تحت هذه الكلمة أوسع مما يُفهم عادة من كلمة «القانون»؛ فهو يتضمن القانون المدني، والأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير، والأخلاق الاجتماعية، وتاريخ العالم. انظر: هيجل، «أصول فلسفة الحق»، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (بيروت، دار التنوير، الطبعة 3، 2007)، الجزء الأول، ص 9. ونحن نتبنَّى ترجمة إمام لأنها صائبة في اعتقادنا- (المترجم).



يحكم على ما يكون حقيقةً موضوعيةً أو لا يكون؟. يجيب هيجل: «الدولة بوجه عام،.. يجب عليها أن تشكِّل عقلَها الخاص بشأن ما يُعتبر حقيقةً موضوعيةً». وبهذا الرد، فحرية الفكر ومطالبة العلم بأن يضع لنفسه معاييره الخاصة، تفسح المجالَ في نهاية الأمر لنقائضها.

ولْنُعْطِ مثلًا ثانيًا على استخدام هيجل ديالكتيكه؛ ألا وهو تناوله مطلب وجود «دستور سياسي»، حيث يقْرِنه بمعالجته فكرتيْ «المساواة» و«الحرية». ومن أجل الوقوف على أهمية مشكلة الدستور، لا بدّ من التذكير بأن الحكم البروسيَّ المطلق لم يعرف الحق الدستوري (بعيدًا عن مبادئ كهيمنة الملك الكاملة)، وأن شعار حملة الإصلاح الديمقراطي في مختلف الولايات الألمانية كانت: الملك هو الذي «يمنح البلد دستورًا». وقد اتفق فريدريك وليام مع مساعده عضو المجلس على ضرورة عدم إفساح المجال لـ«المتهوِّرين، وهم مجموعة أشخاص نشطاء ذوي صوت عالٍ نصَّبوا أنفسَهم على مدى بضع سنين بوصفهم الأمة فيطالبون بدستور». وتحت ضغط قوي، وعد الملك بدستور ولكنه لم يفِ بوعده. (وثمة قصة بأن تعليقًا بريئًا على «دستور» الملك أدَّى إلى إقالة طبيب بلاطه سيِّئ الحظ). والآن، كيف تناول هيجل تلك المشكلة الحسَّاسة؟. يقول هيجل: «بوصفها عقلًا حيًا، فالدولة هي كلٌّ مُنَظَّمٌ، يسري في مختلف الوسائط،... الدستور مَفْصِلُ سلطة الدولة أو تنظيمٌ لسلطة الدولة... الدستور «عدالة» قائمة... الحرية والمساواة هما... أهداف الدستور النهائية وثماره». وطبعًا، تلك هي المقدمة فقط. ولكن قبل الانتقال إلى تحويل المطالبة بالدستور ديالكتيكيًا إلى مطالبة بالمَلَكيَّة المطلقة absolute monarchy، لا بدّ أولًا من تبيان كيف حوَّل هيجل «الهدفين والنتيجتين»- الحرية والمساواة- إلى نقائضهما.

فلْننظر أولًا كيف انحرف هيجل بالمساواة إلى عدم المساواة. يعترف



هيجل بأن «تساوي المواطنين أمام القانون، ينطوي على حقيقة كبرى. لكن التعبير عنها بهذه الطريقة من نافلة القول؛ فالدولة وحدها بشكل عام هي التي يوجد فيها وضع قانوني، حيث تسود القوانين. ولذا، التعبير الأكثر واقعية وعَيْنِيَّة هو: المواطنون.. لا يتساوون أمام القانون إلا من حيث الاعتبارات التي يتساوون بها خارج القانون أيضًا. فوحْدها المساواة في المِلْكية والعُمْر... إلخ، تستوجب معاملة متساوية أمام القانون... وتفترض القوانينُ نفسُها... ظروفًا غير متكافئة... وينبغي القول بأن عدم المساواة الملموسة بين الأفراد في الواقع المتعيِّن إنما نَتَجَ عن تطوّر كبير في الدولة الحديثة ونضج نموذجها».

بهذا التخطيط الإجمالي لانعطاف هيجل بـ«الحقيقة الكبرى» في نزعة المساواة إلى نقيضها، اختصرتُ حجته بشكل كبير، ولا بد لي من تنبيه القارئ إلى أني سأفعل الأمر نفسه على طول هذا الفصل؛ لأنه بهذه الطريقة وحدها من الممكن عرْض إطنابه الزائد وأفكاره الهائمة بطريقةٍ تقبل القراءة (ولا أشك في أنها أعراض على مرض). ولْننظر الآن إلى كلامه عن الحرية. يقول هيجل: «في ما يتعلق بالحرية، في أزمنة سابقة، كانت الحقوق محددة بشكل قانوني، الحقوق الخاصة والحقوق العامة في المدينة أيضًا، إلخ.، وكانت تُسَمَّى حريات. وكل قانون أصيل هو حرية، لأنه يتضمن مبدأ معقولًا...؛ وهو ما يعني بكلمات أخرى أنه يجسِّد الحرية...». فهذه الحجّة التي تحاول إيضاح أن «الحرية» من حيث هي «حرية» هي نفسُها «قانون»- وهو ما يترتب عليه المزيد من القوانين والمزيد من الحريات- ليست سوى حجّة واضحة البَلَه عن مفارقة الحرية (بلهاء لأنها تعتمد على التورية)، التي كان أول مَن اكتشفها أفلاطون، وقد ناقشناها أعلاه بإيجاز. ويمكن التعبير عنها بالقول إن الحرية غير المحدودة تقود إلى نقيضها، فبدون حماية الحرية وتقييدها بالقانون لا بدّ أن تؤدي إلى طغيان القوي على الضعيف. هذه المفارقة، التي



صاغها روسُّو بغموض، حَلَّها كانط الذي طالب بوجوب تقييد حرية كل إنسان، على ألا تتجاوز ما هو ضروري بما يضمن درجة متساوية من الحرية للجميع. وبطبيعة الحال، يعرف هيجل حَلَّ كانط، لكنه لا يفضِّله، فيقدِّمه من دون ذكر صاحبه بالطريقة الانتقاصية الآتية: «حتى اليوم، لا شيء آلَف من الفكرة القائلة بأن كل أحد لا بدّ أن يقيد حريته بالنسبة إلى حرية الآخرين، وأن الدولة هي القيِّمة على قيود متبادلة من هذا النوع. القوانين قيود». ويمضي هيجل في انتقاد نظرية كانط قائلًا: «ولكن ذلك يعبِّر عن نظرة ترى الحرية سعادة رغدة عابرة ورغبة ذاتية». وبهذه الإشارة الخفية، يستغني هيجل عن نظرية كانط في المساواة العادلة. ولكنه يستشعر أن مساواته الاستخفافية بين الحرية والقانون لا تكفي لتحقيق غرضه فيرجع بتردد نوعًا ما إلى مشكلته الأصلية؛ ألا وهي مشكلة الدستور. يقول هيجل: «يُستخدم مصطلح الحرية السياسية في الأغلب ليعني المشاركة الرسمية في الشؤون العامة للدولة بواسطة... مَن لا يجدون دورهم الرئيسي إلا في الأهداف الخاصة بالمجتمع المدني وشؤونه» (وبكلمات أخرى، مشاركة المواطن العادي). «وسيصبح من قبيل العُرْف أو العادة إعطاء عنوان «الدستور» لذلك الجانب من الدولة الذي يحدد بصورة قاطعة مشاركة من هذا النوع...، واعتبار الدولة التي لا تفعل هذا بشكل رسمي دولة بلا دستور». وفي واقع الأمر، يصبح ذلك عُرفًا. لكن كيف أمكن هيجل التملص منه؟. بواسطة خدعة لفظية ليس إلا؛ أيْ بواسطة تعريفٍ: «بخصوص هذا الاستخدام للمصطلح، الشيء الوحيد الذي يمكن قوله هو أنه بواسطة الدستور يجب علينا فهم تحديد القوانين عمومًا بمعنى تحديد الحريات...». لكن مرة أخرى، يستشعر هيجلُ نفسُه ضحالةَ الحجّة، فيستغرق بيأس في نزعة باطنية جَمْعِيَّة (من صنع روسُّو) وفي التاريخانية: «فالسؤال، إلى مَن.. تُخَوَّل سلطة وضع دستور؟» هو نفسه السؤال «مَن يشكل روح الأمة؟». ثم يهتف هيجل بحماس: «افصل فكرتك عن دستورٍ عن فكرتك عن الروح الجَمْعِيِّ، كما لو أن الروح الجَمْعِيَّ



يوجد أو قد وُجِدَ دون دستور، وستبرهن مخيِّلتك أنك أمسكت بعلاقة سطحية بينهما» (أعني: العلاقة بين الروح والدستور)، فـ«.. روح الأمة الكامن فيها [المُبَاطِن لها] وتاريخها- وهو ليس سوى تاريخ الروح- هو الذي بواسطته توجد الدساتير وتوضع». لكن هذه النزعة الباطنية لا تزال على درجة من الغموض لا يُبَرِّرُ الحكمَ المطلق. فلا بد أن يكون المرء أكثر تحديدًا؛ ويسارع هيجل كي يكون كذلك، فيقول: «الكليَّة الحيَّة الواقعية التي تصون الدولة ودستورها، وتُنتجهما باستمرار، هي الحكومة... فمن خلال الحكومة- وهي كلٌّ عضوي- تكون سلطة الملك أو الأمير هي إرادة الدولة داعمة الكل وآمِرة الكل، فهي ذروتها العليا ووحدتها المهيمنة على الكل. في شكل الدولة الكامل هذا، الذي من خلاله.. يصل كل عنصر إلى وجوده الحر، تكون الإرادة هي إرادة الشخص المهيمن [الآمِر] الموجود بالفعل (وليست أغلبيةً تكون فيها وحدة الإرادة المهيمنة بلا وجود حقيقي متعيَّن). وهذه الإرادة هي النظام المَلَكي monarchy. ولذا، فالدستور المَلَكي هو دستور العقل المتطوّر، أما الدساتير الأخرى فتنتمي كلها إلى مراحل من العقل وتَحَقُّقِه الذاتي أقل تطوّرًا». ولكي يكون هيجل أكثر تحديدًا، يشرح أو يفسر في فقرة موازية من كتابه «فلسفة الحق»- والاقتباسات السابقة مأخوذة كلها من كتابه «الموسوعة» Encyclopedia- أن «القرار الأخير.. وأن التحديد الذاتي المطلق يشكل سلطة الملك بحد ذاتها» وأن «المبدأ [العنصر] الحاسم على نحو مطلق في الكل.. شخصية واحدة هي الملك».

ونحن لدينا الآن ملك. فكيف يتمكن الغباء من شخصٍ بحيث يطلب «دستورًا» لبلد أنعم الله عليه بحكم مَلَكي مطلق، يحقق الاحتمال الأعلى من كل الدساتير مهما كانت؟. مَن يطلبون تلك المطالب لا يعرفون ماذا يفعلون أو عمَّ يتحدثون، كما هو حال مَن يطالبون بالحرية؛ لقد أصابهم جميعًا العمى فلم يروا في الحكم المَلَكي البروسيِّ المطلق دستورًا، وقد



«وصل كل عنصر إلى وجوده العيْنيِّ الحر». وبكلمات أخرى، نحن لدينا هنا إثبات ديالكتيكي هيجلي مطلق مُفاده أن بروسيا هي «الذروة الأعلى» وحصن الحرية المتعيَّن، وأن دستورها المطلق هو الغاية goal (وليس، كما قد يتصور البعض، سجنًا gaol)[1] التي تتحرك البشرية نحوها، وأن حكومتها تحفظ- وتصون- لو جاز التعبير- روح الحرية الأنقى- في أعلى صورها.

فلسفة أفلاطون، التي طالبتْ ذات مرة بأن تسود وتهيمن من خلال الدولة، تصبح مع هيجل خادمةَ الدولة المذعنة لها غاية الإذعان.

ومن المهم ملاحظة أن تلك الخدمات الدنيئة قد بذلها هيجل عن طيب خاطر. فلم يكن يوجد إرهاب شمولي في تلك الأيام السعيدة من الحكم المَلَكي المطلق؛ كلّا ولا كانت الرقابة سارية في الواقع، كما بيَّنتْ مطبوعات ليبرالية لا تُعَدُّ ولا تُحصى. وعندما نشر هيجل كتابه «الموسوعة» كان يشغل كرسي الأستاذية في جامعة هيدلبرج Heidelberg. ثم بعد النشر مباشرةً دُعِي إلى برلين Berlin ليصبح- كما يقول معجبوه- «الديكتاتور الرُسمي» للفلسفة. لكن، قد يجادل البعض بأن كل هذا- وإنْ كان صحيحًا- لا يُثبت أيَّ شيء ضد امتياز فلسفة هيجل الديالكتيكية وتميُّزها، أو ضد عظمته بوصفه فيلسوفًا. وعلى هذه المماحكة يردُّ شوبنهور قائلًا: «الفلسفة أسيء استخدامها، من جانب الدولة بوصفها أداة، ومن الجانب الآخر بوصفها وسيلة ربح. فمَن بمقدوره الاعتقاد بأن الحقيقة ستظهر من ثَمَّ إلى النور، كأثر جانبي سواء بسواء؟».

تعطينا تلك الفقرات السابقة لمحة عن الطريقة التي كان يطبِّق بها هيجلُ منهجَه الديالكتيكي عمليًا. وسأنتقل الآن إلى تطبيق مصاحب للديالكتيك

---

(1) تعني كلمة goal الغاية أو الهدف أو المنتهى، بينما تعني الكلمةُ نفسُها مع استبدال ترتيب الحرفين الأوسطين «السجن»، وهو نوع من الانتقاد الساخر العنيف الذي يوجِّهه بوبر إلى تصور هيجل عن الدستور المَلَكي البروسيِّ- (المترجم).



وفلسفة الهوية. يقول هيجل كما رأينا إن كل شيء في حالة تغيُّر متصل، حتى الجواهر. فالجواهر والصور المثالية والروح تتطوّر؛ وما تطوّرها سوى حركة ذاتية وديالكتيكية. والمرحلة الأخيرة في كل تطوّر لا بدّ أن تكون معقولة، ولذا فهي الخير والحق، لأنها ذروة كل التطوّرات السابقة التي تنسخ المراحل السابقة كلها. (ومن ثَمَّ، فالأشياء ليس بإمكانها سوى الترقّي إلى الأفضل والأحسن). كُلُّ تطوُّرٍ واقعيٌّ، ومادام أنه عملية واقعية- طبقًا لفلسفة الهوية- فهو عملية عقلانية ومعقولة. ومن الواضح أن تلك العملية تنطبق على التاريخ أيضًا.

لقد ذكر هيراقليطس أن ثمة عقل خفي في التاريخ. وعند هيجل يصبح التاريخ كتابًا مفتوحًا. والكتاب دفاع محض. فباحتكامه إلى حكمة العناية الإلهية Wisdom of Providence يقدم دفاعًا عن امتياز المَلَكيَّة البروسيَّة التي تقدم بدورها دفاعًا عن حكمة العناية الإلهية.

التاريخ هو تطوّر الشيء في الواقع. وطبقًا لفلسفة الهوية، لا بدّ أن يكون التاريخ من ثَمَّ شأنًا عقليًا. فتطوّر العالم الواقعي- والجانب الأهم فيه تطوّر التاريخ- يجعله هيجل «متطابقًا» مع مسار منطقي أو مع عملية تعقُّل واستدلال. فالتاريخ كما يراه هو مسار الفكر في «الروح المطلق» أو «روح العالم». إنه مظهر هذا الروح أو تجليه. هو عملية قياس ديالكتيكي منطقي هائل؛ يُسْتَدَلُّ عليه لو جاز التعبير من العناية الإلهية. القياس المنطقي [أو التعليل الاستدلالي] syllogism هو الخطة التي تتبعها العناية الإلهية، والاستنباط المنطقي الذي يُتَوَصَّلُ إليه هو الغاية التي تنتهجها العناية الإلهية؛ أيْ هو كمال العالم. يقول هيجل في كتابه «فلسفة التاريخ» Phi-losophy of History: «الفكر الوحيد الذي تتناول الفلسفةُ به التاريخَ هو التصور conception البسيط للعقل؛ إنه الاعتقاد في أن العقل هو المهيمن على العالم، وأن تاريخ العالم يقدم لنا من ثَمَّ مسارًا عقليًا. هذا اليقين والحدس.. ليس فرضية في مجال الفلسفة. وإنما مُبَرْهَنٌ عليه.. فالعقل..



جوهر[1] substance؛ وهو أيضًا سلطة لانهائية؛.. مادة لامتناهية، صورة لامتناهية..، طاقة لامتناهية.. «الفكرة الشاملة» أو «العقل» هو الحقيقي الخالد والجوهر الفعَّال المطلق؛ فهو يكشف عن نفسه في العالم، ففي هذا العالم لا شيء ينكشف سوى جلاله ومجده؛ وكما قلنا تلك فرضية مُبَرْهَنٌ عليها في الفلسفة، وتُعتبر هنا «مُسْتَدَلًا عليها». ولا يقدم لنا هذا التدفق شيئًا كثيرًا. لكن لو بحثنا عن الفقرة في «الفلسفة» (أيْ في كتابه «الموسوعة») التي يشير إليها هيجل، سنرى عندئذٍ أكثر قليلًا من غرضه الدفاعي، حيث نقرأ: «هذا التاريخ، أولًا وقبل كل شيء هو تاريخ كليٌّ، يقوم على هدف واقعي وجوهري، تتحقق فيه عَيْنيًّا خطة العناية الإلهية وستتحقق، ذلكم باختصار هو العقل في التاريخ، ولا بد أن يَتقرَّر على أسس فلسفية بحتة، وهكذا يُعْرَضُ في جوهريته وضرورته الواقعية». ومادام هدف العناية الإلهية «متحققًا عَيْنيًّا فعلًا» في نتائج التاريخ، فقد حدث هذا التحقق في بروسيا الواقعية المتعيَّنة. ولأنه قد تحقق فعلًا فلا بد من تِبيان كيف وصل هذا الهدف، عبر خطوات جدلية ثلاث تُعَبِّرُ عن تطوّر العقل في التاريخ، أو كما يقول هيجل تطوّر «الروح»، التي «حياتها عبارة عن دورة من التحققات التقدمية». أولى تلك الخطوات هي الاستبداد الشرقي oriental despotism، أما الخطوة الثانية فشكَّلتها الديموقراطيات والأرستقراطيات اليونانية والرومانية، أما الثالثة وهي الأعلى فهي الحكم المَلَكي الجرماني، الذي هو في واقع الحال حكم مَلَكي مطلق[2]. ثم يوضح هيجل أنه لا يقصد حكمًا مَلَكيًا طوباويًا في المستقبل، حيث يقول: «الروح.. ليس ماضيًا ولا

---

(1) الجوهر عند هيجل مقولة، وهو يرتبط ارتباطًا ضروريًا بأعراضه، فالجوهر يظهر في العرَض- (المترجم).

(2) يقول هيجل إن «جدل التاريخ» يعرض علينا ثلاث مراحل كبرى: الأولى هي استبداد الدول الآسيوية الضخمة، والثانية هي سيادة أثينا القائمة على الحرية والديمقراطية، والثالثة التي تتفق فيها هاتان النزعتان المتعارضتان هي الحضارة المسيحية التي تُعَدُّ الجرمانية خير ممثل لها، وبواسطتها سيتحقق الانتصار النهائي في التاريخ- (المترجم).



مستقبلًا، وإنما هو الآن بشكل جوهري وأساسي، وهذا يعني بالضرورة أن شكل الروح الحاضر حاليًا يتضمن كل الخطوات الأسبق ويعلو عليها».

لكن هيجل يتحدث بصراحة أكبر من هذا. فهو يقسم المرحلة الثالثة من التاريخ، أيْ الحكم المَلَكي الجرماني أو «العالم الجيرماني»، إلى ثلاثة أقسام أيضًا، يقول عنها: «أولًا، علينا النظر إلى حركة الإصلاح في حد ذاتها؛ فهي شمس التنوير كله التالية على مطلع الفجر البازغ عند نهاية العصور الوسطى، ثم ثانيًا تجلي وانكشاف الوضع العام الذي أنجحته حركة الإصلاح، وأخيرًا الأزمنة الحديثة التي يبدأ تاريخها من نهاية القرن الماضي»؛ أيْ الفترة من 1800 حتى 1830 (وهو العام السابق الذي ألقى فيه هيجل تلك المحاضرات). ويبرهن هيجل مرة أخرى على أن بروسيا الحالية هي ذروة الحرية وحصنها وغايتها، يقول هيجل: «على مسرح التاريخ الكليِّ، حيث يمكننا ملاحظة ذلك وفَهْمه، تَعْرِضُ الروحُ نفسَها في واقعيتها المتعيَّنة تعيُّنًا هو الأقوى عن ذي قبل». ويقول هيجل إن جوهر الروح هو الحرية. «الحرية هي حقيقة الروح الوحيدة». وبموجب ذلك، فتطوُّر الروح هو تطوّر الحرية، وقد تحققت الحرية الأعلى في تلك الأعوام الثلاثين من الحكم المَلَكي الجرماني الذي يمثِّل الحلقةَ الأخيرة من التطوّر التاريخي. ثم نقرأ الآتي: «الروح الجرمانية هي روح العالم الجديد. هدفها تحقيق الحقيقة المطلقة بوصفها تحديدًا ذاتيًا غير محدود للحرية». وبعد مديح بروسيا، يؤكد هيجل لنا أن حكومتها «تبقى رهن العالم الرسمي، قمَّتُه هي القرار الشخصي للملك؛ فالقرار النهائي هو- كما أوضحنا أعلاه- ضرورة مطلقة»، ثم يتوصل هيجل إلى أعلى استنباط في عمله، قائلًا: «ذلك هو الموضع الذي يحققه الوعي، وتلك هي الوجوه الأساسية والمبدئية لهذا الشكل الذي من خلاله تُحقِّق الحريةُ نفسَها؛ فتاريخ العالم ليس سوى تطوّر فكرة الحرية... تاريخ العالم هذا...



هو تحقُّق الروح، تلك هي العدالة الإلهية الحقيقية theodicy؛ تبرير الله في التاريخ... ما قد حدث وما يحدث... هو فعل الله أساسًا».

وإني لَأتساءل ما إذا لم يكن عندي مبرِّر حين قلتُ إن هيجل يقدم لنا دفاعًا عن الله وعن بروسيا في آنٍ معًا، وما إذا لم يكن واضحًا أن الدولة التي يأمرنا هيجل بتقديسها بوصفها الفكرة الإلهية وقد تحققت على الأرض، ليست بكل بساطة سوى بروسيا في ظل حكم فريدريك وليام من 1800 حتى 1830. وإني لَأتساءل أيضًا ما إذا كان من اللائق والمعقول تجاوز ذلك الإفساد الحقير لكل شيء؛ فهو إفساد لا للعقل والحرية والمساواة وأفكار المجتمع المفتوح الأخرى فقط بل للإيمان الصادق بالله أيضًا، وإفسادٌ حتى للوطنية patriotism الصادقة المخلصة.

لقد وصفتُ كيف انتهى هيجل - بادئًا من نقطة تبدو تقدمية وحتى ثورية يتجاوزها بمنهجه الديالكتيكي العام في تضفير الأشياء، وهو ما صار مألوفًا الآن عند القارئ- إلى نتيجة محافِظة بشكل يثير الدهشة. وفي الوقت نفسه، يربط فلسفته عن التاريخ بنزعته الوضعية الأخلاقية والتشريعية معطيًا الجانبَ التشريعي تبريرًا تاريخانيًا. فالتاريخ هو قاضينا. ومادام التاريخ والعناية الإلهية قد أبرزا القوى الكامنة إلى الوجود؛ فقوَّتُهما هي الحق حتمًا بل حق إلهي مقدس.

لكن تلك النزعة الوضعية الأخلاقية لا تُرْضِي هيجل تمامًا؛ فهو يريد المزيد. إذ لم يكتفِ بمعارضة الحرية والمساواة، فعَارَضَ الأخوَّةَ بين الناس، وحبِّ خير البشرية، أو كما يقول «حب الخير» philanthropy. فالضمير تحلُّ محلَّه الطاعة العمياء وأخلاقية المجد والمصير الرومانسية عند هيراقليطس، أما الأخوّة بين الناس فتحل محلَّها «نزعةٌ قومية كُلِّيَّانيّة». أما كيف يحدث ذلك فسيتضح في القسمين الثالث ولا سيما الرابع من هذا الفصل.



3

أنتقل الآن إلى عرض إجمالي شديد الإيجاز لقصة غريبة نوعًا ما، ألا وهي قصة «صعود النزعة القومية الألمانية». لا ريب في أن الاتجاهات المُباطِنة لهذا التعبير تنطوي على صلة قوية بالثورة على العقل والمجتمع المفتوح. فالنزعة القومية تناشد استعداداتنا الفطْرية [غرائزنا] القَبَليّة، تناشد العاطفةَ والتحيُّزَ [والأحكام المسبقة]، ورغبتَنا الحنينية في التخلص من توتر المسؤولية الفردية التي تريد أن يحلَّ محلَّها مسؤوليةٌ جَمْعيَّة أو مسؤولية الجماعة. وتماشيًا مع تلك الاتجاهات نجد أن الأعمال الأقدم عن النظرية السياسية، حتى نظرية الأوليجاركية القديمة old oligarch [حكم القلة القديم]- وهو ما نلحظه جليًا في أعمال أفلاطون وأرسطو- تعبِّر عن رؤى قومية دون شك؛ حيث كُتِبَتْ تلك الأعمال في محاولة لمحاربة المجتمع المفتوح والأفكار الجديدة عن الإمبريالية والكونية والمساواة. ثم توقف، في تلك المرحلة المبكرة، تطوّر النظرية السياسية القومية لفترة قصيرة مع أرسطو. ثم مع إمبراطورية الإسكندر، اختفت النزعة القومية القَبَلِيَّة الطبيعية من الممارسة السياسية نهائيًا، ولوقت طويل، من النظرية السياسية. فمنذ الإسكندر وصاعدًا كانت كل الدول المتحضرة [المدنية] في أوربا وآسيا إمبراطوريات تحتضن سكانًا من أصول مختلطة اختلاطًا غير محدود. فالحضارة الأوربية وكل الوحدات السياسية التابعة لها ظلت دوليةً أو على وجه أدق بين قَبَلِيَّة inter-tribal منذ ذلك الوقت. (ويبدو أنه- تقريبًا- قبل الإسكندر بوقت طويل -كما كان الإسكندر قبلنا بوقت طويل- أبدعت إمبراطوريةُ سومر القديمة الحضارةَ العالمية الأولى). فما اعتُبر خيرًا في الممارسة السياسية ظل خيرًا في النظرية السياسية. وحتى قبل حوالي مائة سنة، كانت قد اختفت النزعة القومية الأفلاطونية الأرسطية عمليًا من العقائد السياسية. (وبالطبع، ظلت



المشاعرُ القَبَليَّة الضيِّقة المحدودة قويةً). ثم حين أُحْيِيَتْ النزعة القومية منذ مائة سنة، كانت في إحدى أشد المناطق اختلاطًا في أوربا، في ألمانيا، ولا سيما بروسيا بسكانها السلافيين إلى حد كبير. (وليس من المعروف أن بروسيا قبل قرن تقريبًا، بغَلَبة سكانها السلافيين، لم تكن تُعتبر دولة ألمانية إطلاقًا؛ وإنْ كان ملوكها بوصفهم أمراء براندنبرج Brandenburg لهم «حق اختيار» الإمبراطور الألماني، كانوا يُعتبرون أمراء ألمان. في مؤتمر فيينا Congress of Vienna، سُجِّلَتْ بروسيا بوصفها «مملكة سلافية»، وفي عام 1830 كان هيجل لا يزال يتحدث حتى عن براندنبرج ومكلنبورج Mech-lenburg بوصفهما مأهولين بـ«سلافيين لهم طابع ألماني»).

وهكذا، لم يمضِ سوى وقت قصير حتى أعيد تقديم «مبدأ الدولة القومية» في النظرية السياسية. ورغم هذه الحقيقة، فمن المقبول على نطاق واسع في أيامنا أن يؤخذ الأمر على علاته عادةً، وفي الأغلب الأعم دون وعي به. فهو يشكل الآن- إنْ جاز التعبير- فرضية ضمنية في الفكر السياسي الشعبي، بل يَعتبره الكثيرون مسلَّمة أساسية في الأخلاقيات السياسية، لا سيما منذ مبدأ تحديد الذات القومية الذي أصدره عن حُسن نيَّة ويلسون Wilson وإنْ لم يُدرس بعناية كبيرة. كيف لأيِّ شخص يعرف التاريخَ الأوربي أدنى معرفة ويعرف تغيُّر واختلاطَ كل أنواع القبائل وموجات لا تُحصى من شعوب جاءت من موطنها الآسيوي الأصلي فانقسمت واختلطت عند وصولها إلى متاهة أشباه الجزر المسمَّاة القارة الأوربية، كيف لأيٍّ شخص يعرف ذلك كله أن يضع مثل هذا المبدأ غير القابل للتطبيق؟. من الصعب أن نفهم. التفسير هو أن ويلسون، الذي كان ديموقراطيًا صادقًا (ومازاريك[1] Masaryk أيضًا وهو أحد أعظم المحاربين

(1) توماس مازاريك: أستاذ جامعي وسياسي أصبح أول رئيس لتشيكوسلوفاكيا عام 1919، وكان يلقب بـ«الملك الفيلسوف»، ويُذكر أن عمله الأول المطبوع باللغة التشيكية كان عن «وطنية أفلاطون»- (المترجم).



من أجل المجتمع المفتوح)، سقط ضحيةَ حركةٍ نجمتْ عن فلسفة سياسية أكثر رجعية وخنوعًا فُرِضَتْ أكثر من أيٍّ وقت مضى على بشر خنعوا بعد معاناة طويلة. لقد سقط ضحية تنشئته في جو نظريات أفلاطون وهيجل السياسية الميتافيزيقية، وضحية الحركة القومية القائمة عليها.

إن «مبدأ الدولة القومية»، أيْ المطالبة السياسية بضرورة تطابق أراضي كل دولة مع الأراضي التي يسكنها شعب واحد، لم يكن بأيٍّ حال من الأحوال مبدأ بديهيًا كما يبدو ظاهرًا لكثير من الناس إلى اليوم. وحتى لو عرف أيُّ شخص ما يقصده حين يتحدث عن الجنسية فلن يكون واضحًا بالمرة لماذا ينبغي قبول الجنسية بوصفها تصنيفًا سياسيًا أساسيًا، أهم مثلًا من الدين أو الميلاد في منطقة جغرافية معينة، أو الولاء لسلالة حاكمة، أو لعقيدة سياسية كالديموقراطية (التي تشكِّل كما قد يقول قائل عاملَ التوحيد بين لغات متعددة في سويسرا). لكن بينما الدين أو الإقليم أو العقيدة السياسية عامل محدِّد بشكل واضح تقريبًا فلا أحد بمقدوره إيضاح ما يعنيه بالأمة [أو الشعب]، على نحو ما تُستخدَم بوصفها أساسًا للسياسات العملية. (وبطبيعة الحال، إذا قلنا إن الأمة هي عدد الناس الذين يعيشون أو يُولدون في دولة بعينها، فسيتضح كل شيء إذن؛ لكن ذلك سيعني التخلي عن مبدأ الدولة القومية الذي يطالب بأن الدولة ينبغي أن تحددها الأمة، وليس العكس). فلا نظرية من النظريات القائلة بأن الأمة يوحِّدها أصل مشترك أو لغة مشتركة أو تاريخ مشترك، يمكن قبولها أو تطبيقها في الممارسة العملية. مبدأ الدولة القومية لا يقبل التطبيق فحسب بل غير متصوَّر [مفهوم] بشكل واضح. فهو أسطورة. إنه غير عقلاني، حلم رومانسي طوباوي، حلم بنزعة طبيعية ونزعة جَمْعيَّة قَبَليَّة.

ورغم ميولها الرجعية اللاعقلانية الأصيلة فيها، فإن النزعة القومية الحديثة- الغريبة بما يكفي- كانت في تاريخها القصير قبل هيجل عقيدةً



ثورية وليبرالية. وبواسطة ما يشبه مصادفة تاريخية- غزو الأراضي الألمانية بواسطة أول جيش قومي، هو الجيش الفرنسي بقيادة نابليون، ورد الفعل الذي سبَّبه هذا الحدث- شقت النزعة القومية طريقها إلى معسكر الحرية. ولا يخلو من فائدة رسم تاريخ ذلك التطوّر، وتاريخ الطريقة التي بها أعاد هيجل النزعةَ القومية إلى معسكر الكُلِّيَّانيّة الذي تنتسب إليه منذ أن قال أفلاطون إن اليونانيين مرتبطون بالبرابرة ارتباط السادة بالعبيد.

لقد صاغ أفلاطون للأسف- ولن يُنْسَى ذلك- مشكلته السياسية الجوهرية بالسؤال: مَن ينبغي أن يحكم؟، ومَن ينبغي أن يَسِنَّ القانون؟. قبل روسُّو، كان الجواب المعتاد عن هذا السؤال: الأمير. ثم جاء روسُّو فأعطى الجواب الجديد الأكثر ثورية: ليس الأمير بل الشعب هو الذي ينبغي أن يحكم، ليست إرادة شخص واحد بل إرادة الكل هي التي ينبغي أن تحكم. بهذه الطريقة، اخترع روسُّو إرادة الشعب، أو الإرادة الجَمْعِيَّة أو «الإرادة العامة»، كما سمَّاها؛ أما الشعب الذي مُنِحَ فجأة إرادةً فكان يجب رفْعه [ترقيته] إلى مستوى شخصية عُليا، يقول روسُّو: «بالنسبة إلى ما هو خارج عنه (أيْ: بالنسبة إلى شعوب أخرى) يصبح الشعب وجودًا مفردًا واحدًا، فردًا واحدًا». ثمة قدر طيب من نزعة جَمْعِيَّة رومانسية في هذا الاختراع، دون مَيْل إلى نزعة قومية. لكن نظريات روسُّو تضمنت جرثومة النزعة القومية، وعقيدتها الأكثر تميزًا هو أن الأمم المتنوعة تُعتبر شخصيات متنوعة. وقد اتُّخِذَتْ الخطوة العملية الكبيرة في الاتجاه القومي عندما دشَّنت الثورةُ الفرنسية جيشَ الشعب القائم على التجنيد الوطني.

الشخصية التالية التي أسهمت في نظرية النزعة القومية كانت ج.ج. هيردر J. G. Herder، وهو تلميذ سابق من تلامذة كانط وفي الوقت نفسه صديق شخصي له. أكد هيردر أن الدولة الصالحة ينبغي أن يكون لها حدود طبيعية، أيْ حدود تتطابق مع الأماكن التي يسكنها «شعبها»، وهي نظرية



عرضها أولًا في كتابه «أفكار نحو فلسفة تاريخ البشرية» Ideas Towards a Philosophy of The History of Mankind (1785). يقول هيردر: «الدولة الطبيعية تتكون من شعب واحد له شخصية وطنية واحدة... فالشعب ينمو طبيعيًا كالأسرة، وإنْ كان على نطاق أوسع... وكما في كل الجماعات الإنسانية، فكذلك في حالة الدولة، النظام الطبيعي هو الأفضل؛ أيْ النظام الذي يحقق من خلاله كل شخص الدورَ الذي أعدَّته له الطبيعة». هذه النظرية التي تحاول تقديم إجابة عن مشكلة الحدود «الطبيعية» للدولة، وهي إجابة لم تثر سوى مشكلة جديدة عن حدود الشعب «الطبيعية»، لم تمارِس في البداية تأثيرًا كبيرًا. ومن المثير للاهتمام أن كانط أدرك على الفور النزعة الرومانسية اللاعقلانية الخطيرة في عمل هيردر هذا، فكان بانتقاداته الصريحة عدوًا لدودًا. سأقتبس فقرة من ذلك النقد، تلخِّص بشكل ممتاز ليس هيردر فقط بل كل الفلاسفة النبوئيين اللاحقين عليه من أمثال فيشته وشيللنج وهيجل بالإضافة إلى أتباعهم المحدثين أيضًا، يقول كانط: «حصافة سريعة في التقاط التشابهات [إجراء قياسات]، وخيال جريء في الاستخدام يدمجها بالقدرة على تجنيد [حشد أو جذب] الانفعالات والعواطف من أجل تحقيق النفع لموضوعها الذي يلفُّه الغموض باستمرار. ومن اليسير أن تُخْطِئ تلك الانفعالات مرامي الأفكار القوية العميقة أو على الأقل التلميحات العميقة المهمة فيها، ومن ثَمَّ تثير توقعات أعلى من حُكْم متروٍّ يبرِّرها. فالمترادفات يتم تمريرها على أنها تفاسير، وتُقَدَّمُ الأمثولات على أنها حقائق».

كان فيشته هو الذي زوَّد النزعة القومية الألمانية بنظريتها الأولى؛ فرأى أن حدود الأمة محدودة باللغة. (ولم يُحَسِّنُ ذلك الأمورَ. متى تصبح الاختلافات في لهجة اختلافات في اللغة؟، وكم عدد اللغات المختلفة التي يتكلمها السلافيون أو التيوتونيون من أصل ألماني Teutons، أم أنها مجرد اختلاف لهجات؟.).



لقد انطوت آراء فيشته على تطوّر أغرب، لا سيما إذا اعتبرناه أحد مؤسِّسي النزعة القومية الألمانية. ففي عام 1793 دافع عن روسُّو والثورة الفرنسية، وفي عام 1799 أعلن الآتي: «من الجليِّ أنه منذ الآن بمقدور الجمهورية الفرنسية وحدها أن تكون وطن الإنسان الحق، فيُكَرِّسُ قواه لهذا البلد وحده دون غيره؛ مادامت أعز آمال البشرية بل وجودها الفعلي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بانتصار فرنسا... إني أكرِّس حياتي وكل قدراتي للجمهورية». تجدر الإشارة إلى أنه عندما أعلن فيشته تلك التصريحات كان يتفاوض على منصب جامعي في ماينز Mainz، وهو مكان سيطر عليه الفرنسيون بعد ذلك. يقول أندرسون E. N. Anderson في دراسته المهمة عن النزعة القومية: «في عام 1804، كان فيشته.. يتلهف على ترك الخدمة البروسيَّة وقبول أيِّ اتصال من روسيا. فالحكومة البروسيَّة لم تقدِّره ماليًا، وكان يأمل من روسيا في تقدير أكبر، فكتب إلى المفاوض الروسي قائلًا إنه لو جعلتني الحكومةُ عضوًا في أكاديمية القديس بطرسبرج للعلوم ودفعت لي راتبًا لا يقل عن أربعمائة روبل، 'فسأكون في الخدمة حتى الموت'».. ويستمر أندرسون قائلًا: «بعد عامين، كان قد اكتمل تحوّل فيشته العالمي [الكوزموبوليتاني] إلى فيشته القومي».

عندما احتل الفرنسيون برلين، غادر فيشته، بسبب وطنيته، وهو تصرُّف على ما يقول أندرسون: «سمح لفيشته... أن يُعَرِّفَ الملكَ والحكومة البروسيَّة بوطنيته». وعندما استقبل نابليونُ مولرَ Mueller وجورج فون همبولدت W. von Humboldt، كتب فيشته إلى زوجته ساخطًا: «أنا لا أحسد موللر ولا همبولدت؛ فأنا سعيد لأني لم أحصل على هذا الشرف المخزي.. فثمة فارق لضمير المرء وأيضًا لنجاحه فيما بعد، لو... أعلن إخلاصه لقضية سامية». وبخصوص ذلك يعلق أندرسون قائلًا: «لقد ربح حقًّا؛ فلا ريب أن دعوته إلى جامعة برلين نتجت عن تلك الواقعة.



ولا ينتقص ذلك من وطنية تصرُّفه، لكنه يضع التصرف في إطاره المناسب ليس إلا». وإلى هذا كله لا بدّ من إضافة أن مهنة فيشته بوصفه فيلسوفًا قامت منذ البداية على الاحتيال والتدليس. فكتابه الأول نُشر غُفْلًا من اسم المؤلف تحت عنوان «نقد الوحي» Critique of All Revelation، في الوقت الذي كان القرَّاء يترقبون فيه صدور فلسفة الدين لكانط. كان كتاب فيشته مملًا للغاية، ولم يَحُلْ ذلك دون كونه نسخة ذكية من أسلوب كانط، وقد رُتِّبَ كل شيء بما في ذلك الشائعات لجعْل الناس يعتقدون أن الكتاب من أعمال كانط. وتظهر الأمور في نصابها الصحيح لو أدركنا أن فيشته لم يتوصل إلى ناشر إلا من خلال تعاطف كانط معه (الذي لم يكن قادرًا على قراءة أكثر من صفحات أولى من الكتاب). وحين احتفت الصحافة بعمل فيشته على أنه عمل كانط، اضطر كانط إلى إصدار بيان يفيد بأن الكتاب هو كتاب فيشته، أما فيشته الذي انحدرت سمعته فجأة فكان يتجهَّز ليكون أستاذًا في جامعة يينا Jena. ثم اضطر كانط في وقت لاحق إلى إصدار بيان آخر، كي يقطع علاقته بهذا الرجل، وقد وردت في البيان الكلمات الآتية: «إلهي، احْمِنا من أصدقائنا، فنحن كفيلون بحماية أنفسنا من أعدائنا».

تلك هي بضع حلقات في مسيرة الرجل المهنية، الذي تسببتْ «ثرثرته» في صعود النزعة القومية الحديثة، وفي صعود الفلسفَة المثالية الحديثة التي قامت على إفساد تعاليم كانط. (وأحذو حذو شوبنهور في التمييز بين «ثرثرة» فيشته و«دجَل» هيجل، رغم اعترافي بأن هذا التمييز فيه قدر من التحذلق). القصة كلها مثيرة للاهتمام، وذلك أساسًا بسبب الضوء الذي تلقيه على «تاريخ الفلسفة» وعلى «التاريخ» بوجه عام. ولا أقصد فحسب أن الواقعة فيها من التفكه أكثر مما فيها من الفضائحية حيث يؤخذ أمثال أولئك المهرِّجين مأخذ الجد، فتدور بخصوصهم أشياء من قبيل التقديس أو التبجيل والرصانة، مع أنها دراسات مملة في أغلبها (لا تناسبها سوى



أوراق امتحانات)، ولا أقصد فقط الحقيقة الواقعة المروِّعة، ألا وهي أن فيشته الثرثار وهيجل الدجَّال عُومِلا بالمستوى الذي عُومِلَ به أمثال ديموقريطس وباسكال وديكارت وسبينوزا ولوك وهيوم وكانط وجون ستيوارت مِلْ وبرتراند رَسِلْ، وأن تعاليمهما الأخلاقية حُمِلَتْ محمل الجد، وربما اعتُبِرت أعلى من التعليم الأخلاقي لأولئك الفلاسفة؛ لكنني أقصد أن العديدَ من مؤرخي الفلسفة المادحين لا يستطيعون التمييز بين الفكر والهُراء، ناهيك عن الحَسن والقبيح، فتجاسروا على القول بأن تاريخهم هو قاضينا أو أن تأريخهم للفلسفة هو نقد ضمني لـ«أنظمة الفكر» المختلفة. فمن الواضح في ما أعتقد، أن مداهنتهم ليست سوى نقد ضمنيٌّ لطرق تأريخهم للفلسفة وللخُيَلاء والمؤامرة العلنية التي بواسطتها تُبَجَّل تجارة الفلسفة. ويبدو أن هذا قانونٌ يَروقُهم تسميته «الطبيعة البشرية»، ومُفاده أن الغرور يزداد كلما نقص الفكر، ويقلُّ على قدر الخدمة المقدَّمة إلى رفاهية الإنسان.

في الوقت الذي أصبح فيه فيشته رسول النزعة القومية، ارتفعت نزعة قومية غريزية وثورية في ألمانيا بوصفها رد فعل على الغزو النابليوني. (وكانت أحد ردود الفعل النمطية القَبَليَّة على توسع إمبراطورية قومية متفوقة). لقد طالب الشعب بإصلاحات ديموقراطية فهمها على نحو ما فهمها روسُّو وفهمتها الثورة الفرنسية، لكنه أرادها بلا غزاته الفرنسيين. انقلب الشعب على أمرائه وعلى الإمبراطور في آنٍ معًا. فنشأت تلك النزعة القومية الباكرة بقوة دين جديد، بوصفها عباءة تغطَّت بها رغبة إنسانية في الحرية والمساواة. يقول أندرسون: «نمت النزعة القومية بوصفها مسيحية أرثوذكسية آفِلة، حلَّ محلَّها إيمانٌ بتجربتها الباطنية». وهي تجربة باطنية لمجتمع أفراده الآخرون من القبيلة المقهورة، تجربة لم تحلّ محلَّ المسيحية فحسب، بل حلَّتْ على الأخص محلَّ مشاعر الثقة والولاء



للملك الذي انتهت تجاوزات حكمه المطلق. من الواضح أن هذا الدين الديمقراطي الجديد الجامح كان مصدرًا لتهييج كبير، وحتى للخطر، على الطبقة الحاكمة، ولا سيما على ملك بروسيا.

كيف أمكن مواجهة هذا الخطر؟. بعد حروب التحرير، واجهه فريدريك وليام أولًا بإقالة مستشاريه القوميين، ثم بتعيين هيجل. فالثورة الفرنسية أثبتت تأثير الفلسفة، وهو ما أكده هيجل في حينه (مادامت هي أساس خدماته)؛ يقول هيجل: «الروحيةُ هي الآن الأساسُ الجوهري في البناء المحتمل [المُبَاطِن]، فصارت الفلسفة من ثَمَّ مهيمنة. لقد قيل إن الثورة الفرنسية نتجت عن الفلسفة، وليس من دون سبب أن توصف الفلسفة بأنها حكمة العالم؛ الفلسفة ليست الحقيقة في ذاتها ولذاتها فحسب.. بل هي الحقيقة كما تُعْرَضُ في الشؤون الدنيوية أيضًا. ولذا ينبغي علينا ألا نعارض القول بأن الثورة تلقت دافعها الأول من الفلسفة». وتلك إشارة على استبصار هيجل بمهمته المباشرة، ألا وهي إعطاء دافع مضاد تدعم به الفلسفةُ قوى الرجعية، وإنْ لم يكن هو الأول من نوعه. وجزء من تلك المهمة تشويه أفكار الحرية والمساواة، إلخ. ولعل المهمة الأكثر إلحاحًا كانت ترويض الدين الثوري القومي. وقد أنجز هيجل مهمته في ضوء نصيحة باريتو Pareto، ألا وهي: «الاستفادة من المشاعر، بدلًا من إهدار الطاقات في جهود عقيمة للتخلص منها». لقد روَّض هيجل النزعة القومية لا بالمعارضة الصريحة بل بتحويلها إلى نزعة استبدادية بروسيَّة منضبطة وممنهجة تمامًا. وبذلك أعاد هيجل السلاحَ الفعَّال إلى معسكر المجتمع المنغلق، أيْ إلى حيث ينتمي أساسًا.

لقد أُنْجِزَ كل ذلك بطريقة خرقاء نوعًا ما. فهيجل برغبته في إرضاء الحكومة، كان يهاجم القوميين هجومًا علنيًا في كثير من الأحيان، يقول في كتابه «فلسفة الحق»: «بدأ البعض مؤخرًا في الحديث عن «سيادة الشعب»



في مقابل سيادة الملك. لكن عبارة «سيادة الشعب» عندما تُعَارَضُ بسيادة الملك، لا تسفر سوى عن تصور عام مضطرب لـ«الشعب» ليس فيه أيُّ تدبُّر. فبدون الملك.. لا يكون الشعب سوى حشد لا قوام له». وفي وقت سابق، قال هيجل في كتابه «الموسوعة»: «إن مجموع الأشخاص المفردين يُتَحَدَّثُ عنهم في الأغلب بوصفهم الشعب. لكن هذا المجموع غوغاء وليس شعبًا؛ أما الغاية الوحيدة للدولة فهي ألا يظهر الشعب إلى الوجود الواقعي، وإلى القوة والفعل، بوصفه هؤلاء الغوغاء؛ لأن حالة الشعب على هذا النحو هي حالة فوضى ولاأخلاقية وحماقة. ففي هذه الحالة لن يكون الشعب سوى قوة عمياء بدائية لا قوام لها، كقوة بحر عاصف، وإنْ كان البحر لا يقضي على نفسه بنفسه على نحو ما سيفعل الشعب بنفسه: المبدأ الروحي. ومع ذلك نسمع مَن يصف تلك الحالة بأنها حرية خالصة». ثمة هاهنا تلميح لا لَبْس فيه إلى القوميين الليبراليين، الذين كرههم الملك كُرْهه للطاعون. ويتضح هذا التلميح بقدر أكبر عندما نرى رجوع هيجل إلى أحلام القوميين الأوائل بإعادة بناء إمبراطورية ألمانيا، فيقول ممتدحًا التطوّرات الأخيرة في بروسيا: «خيال الإمبراطورية اختفى تمامًا، أزالته سيادة الدول». وقد حملتْه ميوله المُعادية لليبرالية على الإشارة إلى إنجلترا بوصفها المثال الأميز على الشعب بالمعنى السيِّئ، يقول هيجل: «فلْنأخذ حالة إنجلترا، التي اعتُبرت الأكثر تحررًا من كل الدساتير لأن شخصًا واحدًا له النصيب الغالب في الشؤون العامة. لقد أظهرت التجربة أن ذلك البلد، بالمقارنة مع الدول المتحضرة الأخرى في أوربا، هو الأكثر تخلفًا في التشريع الجنائي والمدني، وفي القانون وحرية المِلْكية، وفي تنظيمات الفنون والعلوم، وأن الحرية الموضوعية أو الحق العقلي يُضَحَّى به لصالح الحق الرسمي والمصلحة الفردية الخاصة، ويحدث ذلك حتى في المؤسسات والممتلكات المخصصة للأغراض الدينية». إنه تصريح مدهش حقًا، لا سيما عندما توضع «الفنون والعلوم» في الحسبان؛ فلا بلد



أكثر تخلفًا من بروسيا- حيث لم تتأسس جامعة برلين إلا بتأثير حروب نابليون، وفي ظل فكرة ترى- كما قال الملك- أن «الدولة لا بدّ أن تستبدل مهارات العقل بما فقدته في القوة البدنية». وبعد بضع صفحات ينسى هيجل ما قاله عن الفنون والعلوم في إنجلترا، لأنه تحدث في ذلك السياق عن «إنجلترا، حيث خضع فن الكتابة التاريخية لعملية تنقية أوْصَلته إلى حالةٍ أحزم وأنضج».

أدرك هيجل أن مهمته هي محاربة الليبرالية والميول الإمبريالية في النزعة القومية أيضًا. ولقد أنجز مهمته بإقناع القوميين بأن مطالبهم الجَمْعِيَّة تُحققها تلقائيًا دولةٌ مقتدرة، وأن كلَّ ما ينبغي عليهم عمله تعزيزُ سلطة الدولة. يقول هيجل: «الدولة القومية هي الروح في عقلانيتها الجوهرية وتعيُّنها الواقعي المباشر، ولذا فهي سلطة مطلقة على الأرض... الدولة هي روح الشعب نفسه. الدولة المتعيِّنة واقعيًا تُحَرِّكُها تلك الروح، في كل شؤونها تفصيلًا وفي حروبها ومؤسساتها... الوعي الذاتي لدى شعب بعينه هو الوسيلة من أجل.. تطوّر الروح الجَمْعِيَّة،.. تمنحها روحُ الزمنِ الإرادةَ. وفي مقابل تلك الإرادة لا حقوق للعقول الوطنية الأخرى: هذا الشعب يهيمن على العالم». ومن ثَمَّ، فالشعب وروحه وإرادته هي التي تعمل على مسرح التاريخ. والتاريخ مباراة بين أرواح شعوب متعددة من أجل الهيمنة على العالم. يُستنتج من ذلك أن الإصلاحات التي ينادي بها القوميون الليبراليون غير ضرورية، مادام الشعب وروحه هما الفاعلان الرائدان على أية حال، والأكثر من هذا أن «كل شعب... لديه الدستور الذي يلائمه وينتسب إليه». (وتلك نزعة وضعية تشريعية). هكذا نرى هيجل يستبدل بالمبادئ الليبرالية في النزعة القومية ليس تقديسًا بروسيًّا أفلاطونيًا للدولة فقط، بل تقديس التاريخ والنجاح التاريخي أيضًا. (فقد حقق فريدريك وليام نجاحًا ضد نابليون). ولا يبدأ هيجل بتلك الطريقة



فصلًا جديدًا في تاريخ النزعة القومية فحسب بل يزوِّدها بنظرية جديدة. وكما رأينا، زوَّدها فيشته بنظرية تؤسِّسها على اللغة. ثم يقدم هيجل نظرية تاريخية عن الأمة. فالأمة طبقًا لهيجل توحِّدها روحٌ تفعل فعلها في التاريخ. الأمة يوحِّدها عدو مشترك وحلفاء الحروب التي تخوضها. (يقال إن العِرْق هو أُنَاسٌ يوحِّدهم ليس أصلهم بل خطأ مشترك بشأن أصلهم. وبطريقة مماثلة، بمستطاعنا القول إن الأمة التي يَعْنيها هيجل هي أُنَاسٌ يوحِّدهم خطأ مشترك بشأن تاريخهم). من الواضح ارتباط تلك النظرية بجوهرانية هيجل التاريخانية؛ فتاريخ الأمة هو تاريخ جوهرها أو «روحها» الذي يؤكد نفسَه على «مسرح التاريخ».

في ختام هذا المقتضب عن صعود النزعة القومية، لَعَلِّي أعلِّق على الأحداث وصولًا إلى تأسيس الإمبراطورية الألمانية في عهد بيسمارك Bismarck. كانت خطة هيجل العامة الاستفادة من المشاعر القومية، بدلًا من تبديد الطاقة في جهود عقيمة للتخلص منها. ولكن أحيانًا يكون لهذه التقنية المحتفَى بها عواقب غريبة إلى حد ما. فالتحوّل القروسطي عن المسيحية إلى عقيدة استبدادية لا يقمع تمامًا ميولَها الإنسانية؛ فكثيرًا ما تنفذ المسيحية من خلال عباءة الاستبداد (وتُضطهد بوصفها بدعة أو هرطقة). بهذه الطريقة، لم تقم نصيحة باريتو Pareto بدور في تحييد الميول التي تهدد الطبقة الحاكمة فقط بل أعانت دون قصد على استبقاء تلك الميول نفسها. شيء مشابه حدث للنزعة القومية. فقد روَّضها هيجل محاولًا استبدال نزعة قومية بروسيَّة بالقومية الألمانية[1]. ولكن هيجل (ولنستخدم رَطانته) «حفظها»، «باختزاله القوميةَ إلى مكوِّن» من مكونات نزعته البروسيَّة، فوجدتْ بروسيا نفسَها مضطرة إلى المضي قدمًا

(1) نُذَكِّرُ القارئَ بأن هذا التركيب اللغوي يعني أن المتروك هو «القومية الألمانية»- (المترجم).



على طريق الاستفادة من مشاعر النزعة القومية الألمانية. وحين حاربت النمسا في عام 1866 كان يتوجب عليها خوض تلك الحرب باسم القومية الألمانية، وتحت ذريعة تأمين القيادة لـ«ألمانيا». ثم كان عليها الإعلان عن بروسيا الكبيرة في عام 1871 بوصفها «إمبراطورية ألمانية» جديدة- «أمة ألمانية» جديدة- التحمت بفعل الحرب في وحدة واحدة، وفقًا لنظرية هيجل التاريخية عن الأمة.

4

في عصرنا الحالي، لا تزال نزعة هيجل التاريخانية الهيستيرية سمادًا تدين له الكُلّيّانيّة الحديثة بنموها السريع. فاستخدامها أعدَّ الأرضَ وعَلَّم النخبةَ خيانةَ الأمانة الفكرية [التضليل]، كما سيتضح من القسم الخامس في هذا الفصل. وعلينا تعلم الدرس الذي مُفاده أن الأمانة الفكرية هي الأساس لكل شيء نريد تعزيزه أو دعمه.

لكن هل هذا هو كل شيء وكفى؟. ألا يوجد شيء في الادعاء بأن عظمة هيجل تكمن في اختراعه نهجًا تاريخيًا جديدًا في التفكير وحسًّا تاريخيًا جديدًا؟.

لقد انتقدني العديد من أصدقائي بسبب موقفي من هيجل وعدم قدرتي على رؤية عظمته. وطبعًا هم على حق تمامًا، مادمتُ لم أكن قادرًا فعلًا على رؤية عظمته. (ولا زلت غير قادر). ومن أجل تصحيح هذا الخطأ، قمتُ بتحقيق منهجي منصف لهذا السؤال: أين تكمن عظمة هيجل؟.

ثم كانت النتيجة مخيِّبة للآمال. فلا ريب في أن حديث هيجل عن ضخامة الدراما التاريخية وعظمتها خلق جوًا من الاهتمام بالتاريخ. ولا ريب في أن تعميماته وتحقيباته وتفاسيره التاريخانية العظمى فتنت بعض المؤرخين وتحدَّتهم أن ينتجوا دراسات تاريخية تفصيلية قيِّمة (وقد أظهرت ضَعْفَ



اكتشافات هيجل وأيضًا ضعف منهجه، بشكل قوي تقريبًا). لكن هل كان ذلك تحديًا لنفوذ إنجاز مؤرِّخ أم فيلسوف؟. أفلم يكن على الأصح تحديًا لرجل دعائي؟. لقد اكتشفتُ أن المؤرخين يميلون إلى تقييم هيجل بوصفه فيلسوفًا (على أية حال)، ويميل الفلاسفة إلى الاعتقاد بأن إسهاماته (إنْ وجُدِتْ) كانت في فهم التاريخ. لكن النزعة التاريخانية ليست تاريخًا، وأعتقد أنها لم تكشف فهمًا تاريخيًا، كَلّا ولا حسًّا تاريخيًا. ولو أردنا تقييم عظمة هيجل بوصفه مؤرخًا أو بوصفه فيلسوفًا فيتعيَّن علينا ألا نسأل أنفسنا ما إذا كان البعض يجد رؤيته للتاريخ ملهمة، بل ما إذا كانت توجد حقيقة في تلك الرؤية؟.

لقد عثرتُ على فكرة واحدة مهمة فحسب، ويقال إنها ضمنية في فلسفة هيجل، قادته إلى مهاجمة النزعة العقلانية المجردة والنزعة الفكرية التي لا تُقَدِّر دَيْن العقل إلى التراث، ومُفادها أنه لا أحد يبدأ من الفراغ خالقًا عالمَ الفكر من لا شيء؛ بل الأفكار نتاج ميراث فكري إلى حد كبير (وهي حقيقة ينساها هيجل في منطقه).

وإني لَعَلَى استعداد للاعتراف بأنها وجهة نظر مهمة، قد نعثر عليها عند هيجل لو أردنا البحث عنها. لكني أرفض أن يكون هيجل قد أسهم فيها بنصيب؛ فهي مِلْك مشترك للرومانسيين. إن كل الكيانات الاجتماعية هي نتاجات التاريخ؛ ليس الاختراعات التي يخطط لها العقل، بل التشكيلات الناجمة عن تقلبات الحوادث التاريخية، وتفاعل الأفكار والمصالح، وضروب المعاناة والمشاعر؛ فكل ذلك أقدم من هيجل. إنها فكرة ترجع إلى إدموند بيرك[1] Edmund Burke، وإلى تقديره أهمية التراث في تشكيل وظيفة كل المؤسسات الاجتماعية التي تأثرت إلى حد كبير بفكر الحركة

---

(1) إدموند بيرك: مفكر سياسي أيرلندي عاش بين عامي 1729- 1797، يُعَدُّ من رواد الفكر المحافظ الحديث، وقد عُرِفَ بعدائه للثورة الفرنسية- (المترجم).



الرومانسية الألمانية السياسي. ويمكن العثور على تأثر هيجل بتلك الفكرة، ولكنها لم تَتخذ سوى صورة نزعة نسبية تاريخية تطوّرية مبالغ فيها ولا يمكن الدفاع عنها- أيْ صورة اعتقاد خطير بأن ما يُعْتَقَدُ فيه إلى اليوم هو حقيقي إلى اليوم، ومن اللوازم الخطيرة بالقدر نفسه المترتبة على هذا أن ما كان حقيقيًا بالأمس (حقيقيًا وليس مجرد «مُصَدَّق به») قد يكون زائفًا غدًا- وهي عقيدة لا تدفع إلى تقدير أهمية التراث.

5

أنتقل الآن إلى الجزء الأخير من تناولي الهيجلية؛ أيْ إلى تحليل قيام النزعة القَبَليَّة الجديدة أو الكُلّيَّانيّة على نظريات هيجل.

لو كان هدفي كتابةَ تاريخ لصعود النزعة الكُلّيَّانيّة فكنتُ سأضطر إلى تناول الماركسية أولًا؛ لأن الفاشية تخرج تقريبًا من رحم انهيار الماركسية روحيًا وسياسيًا. (وكما سنرى، يمكن إنشاء عبارة مماثلة بشأن العلاقة بين اللينينية والماركسية). ولكن مادامت قضيتي الرئيسية هي النزعة التاريخانية، فسأتناول الماركسية فيما بعد، بوصفها الصورة الأنقى للتاريخانية التي نشأت حتى الآن، وسأتناول الفاشية أولًا.

ليست الكُلّيَّانيّة الحديثة سوى حلقة ضمن حلقات الثورة الدائمة على الحرية والعقل. ولا تتميز أيديولوجيتها بالكثير عن حلقات أقدم، كذلك لا تتميز بنجاح قادتها في تحقيق أحد أحلام أسلافهم الأجرأ، الذين جعلوا من الثورة على الحرية حركةً شعبية. (وبالطبع يجب ألا نبالغ في تقدير شعبيتها؛ فالنخبة ليست سوى جزء من الشعب). لم تكن الكُلّيَّانيّة لتوجد في البلدان المَعْنيَّة لولا انهيار حركات شعبية أخرى، كالديموقراطية الاشتراكية Social Democracy أو البلْورة الديمقراطية للماركسية، التي ثبَّتَتْ في أذهان العمَّال أفكار الحرية والمساواة. ثم حين يتضح أنه لم يكن



من قبيل الصدفة وحدها فشل تلك الحركة عام 1914 في اتخاذ موقف محدد ضد الحرب، وحين يتضح عجزها عن التعامل مع مشاكل السلام، والأهم من ذلك كله مع البطالة والكساد الاقتصادي، وأخيرًا حين دافعتْ تلك الحركة عن نفسها بفتور ضد العدوان الفاشي، حينئذٍ تعرَّض الإيمان بقيمة الحرية وبإمكان المساواة لتهديد جاد وخطير، فاكتسبت الثورة الدائمة على الحرية ظهيرًا شعبيًا بطريقة أو بأخرى تقريبًا.

فالقول بأن الفاشية كان يتعيَّن عليها الاضطلاع بقدر من ميراث الماركسية يُفَسِّرُ ملمحًا «أصليًا» في الأيديولوجيا الفاشية، تنحرف من خلاله الفاشية عن التكوين التقليدي للثورة على الحرية. وفي تصوري، يتمثل هذا الملمح في أن الفاشية لم تلجأ صراحةً إلى ما وراء الطبيعة. ولا يعني ذلك بالضرورة أنها إلحادية أو تنعدم فيها عناصرُ باطنية أو دينية. لكن انتشار اللاأدرية من خلال الماركسية قاد إلى موقف لا تتمكن معه عقيدة سياسية هادفة إلى انتشار شعبي بين الطبقة العاملة من ربط نفسها بأية أشكال دينية تقليدية. ذلك هو السبب في أن الفاشية أضافت إلى أيديولوجيتها الرسمية، في مراحلها الأولى على الأقل، خليطًا من نزعات مادية ثورية في القرن التاسع عشر.

وهكذا، فصيغة التخميرة الفاشية واحدة: أضاف هيجل مسْحَةً من مادية القرن التاسع عشر (لا سيما الداروينية في صورتها الفجَّة التي أعطاها لها هِيْكل Haeckel)[1]. فالعنصر «العلمي» في النزعة العِرْقية يمكن إرجاعه إلى هِيْكل، الذي كان مسؤولًا في عام 1900 عن التنافس على جائزةٍ كان موضوعها: «ماذا يمكن أن تتعلم من مبادئ الداروينية بشأن تطوّر الدولة الداخلي والسياسي؟». خُصِّصَتْ الجائزة الأولى لعمل عِرْقي ضخم قدَّمه

(1) أرنست هاينريتش هِيْكل (1834-1919): عالِم بيولوجيا ألماني، وُفِّقَ إلى اكتشافات مهمة في علم الأجنة وعلم الحيوان- (المترجم).



شوماير W. Schaumeyer، الذي صار فيما بعد أبا البيولوجيا العِرْقية. ومن المثير للانتباه ملاحظة أوجه الشبه القوية بين تلك النزعة العِرْقية المادية- رغم أصلها المختلف جدًا- ونزعة أفلاطون الطبيعية. ففي كلتا الحالتين، الفكرة الأساسية هي أن الانحطاط، ولا سيما في الطبقات العُليا، رابض في جذر الفساد السياسي. أضِفْ إلى هذا أن الأسطورة الحديثة عن الدم والأرض وَجَدَتْ نظيرَها المطابِق في أسطورة أفلاطون عن نشأة الأرض. ومع ذلك، فليست صيغة «هيجل+أفلاطون» بل «هيجل+هِيْكل» هي صيغة النزعة العنصرية الحديثة. وكما سنرى، يستبدل ماركس بـ«الروح» عند هيجل المادةَ والمصالح المادية والاقتصادية. وبالطريقة نفسها، تَستبدل النزعة العِرْقية بـ«الروح» عند هيجل تصورًا ماديًا وشبه بيولوجي عن الدم أو العِرْق. فبدلًا من «الروح»، يكون الدم هو الجوهر المتطوّر ذاتيًا، وبدلًا من «الروح» يكون الدم هو المهيمن على العالم وهو الذي يعرض نفسَه على مسرح التاريخ، وبدلًا من «روح» الأمة يكون دم الأمة هو الذي يحدد مصيرها الجوهري.

إن تحوّل الهيجلية إلى نزعة عِرْقية أو تحوّل الروح إلى الدم لا يغيِّر كثيرًا من الاتجاه الرئيسي في الهيجلية. فهو لا يعطيها سوى مسحة من البيولوجيا ومسحة من نزعة تطوّرية حديثة. والحصيلة هي عقيدة مادية، وفي الوقت نفسه باطنية، قوامها جوهر متطوّر ذاتيًا وبيولوجيًا، وهو ما يُذكِّرنا تمامًا بعقيدة الوثبة الخلاقة (وكان نبيها برجسون الهيجلي)، التي وصفها شاو G. B. Shaw ذات مرة- بطريقة نَبَوية أكثر منها عميقة- بأنها «إيمان يستجيب للشرط الأول في الأديان جميعها التي أمسكت بالإنسانية أكثر من أيِّ وقت مضى: أعني على وجه التحديد أنه لا بدّ من.. الميتابيولوجيا». ويُبَيِّنُ هذا الدين الجديد للنزعة العِرْقية بوضوحٍ ما وراء المكوِّن meta-component وبيولوجيا المكوِّن biology-component- لو جاز التعبير- أو ميتافيزيقا هيجلية باطنية وبيولوجيا هِيْكل المادية.



ثمة الكثير بشأن الفرق بين الكُلِّيَّانيّة الحديثة والهيجلية. ورغم أهميته من وجهة نظر شعبية، فهذا الفرق غير مهم بقدر أهمية اتجاهاتهما السياسية الرئيسية. ولو انتقلنا الآن إلى التشابهات، فسنحصل على صورة أخرى. تقريبًا، كل الأفكار الأهم في الكُلِّيَّانيّة الحديثة موروثة مباشرة عن هيجل، الذي جمع وحفظ ما أسماه زيمرن A. Zimmern «ترسانة أسلحة الحركات الاستبدادية». ولم تكن معظم تلك الأسلحة من صنع هيجل نفسه، بل عثر عليها في مختلف مخازن حرب قديمة من الثورة الدائمة على الحرية، ومما لا شك فيه أن جهوده تلخَّصتْ في إعادة اكتشافها وجعْلها في متناول أيدي أتباعه المحدثين. وهاهنا لائحة قصيرة لبعض أثمن تلك الأفكار وأعزِّها. (وقد استبعدتُ منها الكُلِّيَّانيّة والقَبَليَّة الأفلاطونية اللتين ناقشناهما، وكذلك نظرية السيد والعبد).

(أ) النزعة القومية، في شكل فكرة تاريخانية مُفادها أن الدولة روح مُجَسَّدة، (أو بعد أن صارت دمًا مُجَسَّدًا) الدولة التي تصوغ الأمة (أو العِرْق)؛ أمة واحدة مختارة (ثم صارت: العِرْق المختار) مُقدَّرٌ لها سيادة العالم. (ب) الدولة بوصفها العدو الطبيعي لكل الدول الأخرى لا بدّ أن تؤكد وجودها العَيْني من خلال الحرب. (ج) الدولة مُعفاة من أيِّ التزام أخلاقي؛ والتاريخ أو النجاح التاريخي هو الحَكَمُ الوحيد؛ المنفعة الجَمْعِيَّة هي المبدأ الوحيد للسلوك الشخصي؛ الكذب الإعلامي وتشوية الحقيقة أمر جائز. (د) الفكرة «الأخلاقية» في الحرب (الكُلِّيَّة والجَمْعيَّة)، ولا سيما حرب الأمم الفتيَّة ضد أمم أقدم؛ الحرب والمصير والمجد خيرات مرغوبة أكثر من غيرها. (هـ) الدور الخلّاق للرجل العظيم Great Man، الشخصية التاريخية العالمية، رجل المعرفة العميقة والمشاعر العظيمة (وهو ما يُسَمَّى مبدأ القيادة الآن). (و) المثل الأعلى للحياة البطولية («عِشْ في خطر»)، وهو المثَل الأعلى لـ«الإنسان البطولي» في مقابل مُثُل البرجوازية الصغيرة وحياتها الضحلة الرتيبة.



تلك القائمة من الكنوز الروحية لا هي منهجية ولا هي مكتملة؛ فكلها جزء لا يتجزأ من إرث قديم. كانت تُخَزَّن وتُعَدُّ للاستعمال، لا في أعمال هيجل وأتباعه فحسب، بل في تغذية عقول النخبة أيضًا، على مدى ثلاثة أجيال تناولت غذاءً روحيًا وضيعًا كهذا. وقد اعترف شوبنهور في وقت مبكر بأنها «تُخَرِّبُ الذكاء بفلسفة محتالة» وبأنها «تسيئ استعمال اللغة بطريقة مؤذية وإجرامية». وسأنتقل الآن إلى فحص أكثر تفصيلًا للنقاط المتنوعة في تلك القائمة.

(أ) وفقًا للعقائد الكُلِّيَّانيّة الحديثة، ليست الدولة بحد ذاتها هي الغاية الأعلى، بل الدم والشعب والعِرْق. فالأعْراق الأعلى تمتلك القدرة على خلق الدول. والهدف الأسمى للعِرْق أو الأمة هو تشكيل دولة قوية جبَّارة تقوم بدور أداة فعَّالة في الحفاظ على ذات العِرْق أو ذات الأمة. يرجع هذا التعليم (ولكن طبقًا لاستبدال الدم بالروح) إلى هيجل الذي يقول: «في الوجود العَيْنِيِّ للأمة، الهدف الجوهري هو الدولة وحفظها بحد ذاتها. فأمة لا تصوغ نفسَها في دولة- مجرد أمة- لا تعبِّر بدقة عن التاريخ، كالأمم.. التي وُجِدَتْ في حالة الهمجية. ما يحدث لأمة.. مهم أساسًا للدولة». ومن ثَمَّ، فالدولة التي شُكِّلت لتكون كُلِّيَّانيّة، بمعنى أن جبروتها يتخلل جميع مناحي حياة الناس في كل أدوارهم فتتحكم فيها، ستكون: «دولة هي الأساس والمركز لكل العناصر الملموسة في حياة الشعب: في الفن والقانون والأخلاق والدين والعلم... الجوهر الذي.. يوجد في واقعيته العَيْنية هو الدولة، هو روح الشعب نفسه. الدولة الموجودة واقعيًا تُحَرِّكُها تلك الروح في كل شؤونها العملية، في حروبها ومؤسساتها، إلخ». ومادام يتعيَّن على الدولة أن تكون قوية فعَّالة، فيجب عليها منازعة الدول الأخرى في سلطاتها. يجب أن تؤكد نفسَها على «مسرح التاريخ»، ويجب أن تثبت جوهرها المميِّز لها أو روحها المميِّزة لها، و«تحدد بدقة» شخصيتها القومية



بأفعالها التاريخية، ويتعيَّن عليها في نهاية المطاف الهيمنة على العالم. وثمة إجمال لتلك النزعة الجوهرانية التاريخانية بعبارات هيجل: «الجوهر العَيْني للروح في حركة دائمة؛ فهو يحقق واقعيًا احتماليته المُباطِنة له، ويجعل من نفسه فعل الروح وعملها.. وكذا هو الحال مع روح الأمة؛ فهو روح ينطوي على خصائص محددة بدقة توجد عَيْنيًا وتستمر.. في الأحداث والتحوّلات التي تشكل تاريخ الروح. ذلك هو عمله، وذلك هو ما تَكونه أمة بعينها. فالأمم هي ما تكونه أفعالها الكبرى... الأمة أخلاقية وصالحة وقوية مادامت منهمكة في تحقيق أغراضها العظمى... والدساتير التي تحكم شعوب العالم التاريخي، وقد بلغت غاياتها، تُمَيِّزُ تلك الشعوب.. ولذا لا يمكن تعلم شيء من مؤسسات شعوب العالم التاريخي القديم السياسية... فكل عبقرية قومية مستقلة تُعامَل بوصفها شخصية واحدة فقط في مسار التاريخ العالمي». إن الروح أو العبقرية القومية لا بدّ في النهاية أن تُثبت نفسَها بالهيمنة على العالم: «الوعي الذاتي عند أمة بعينها.. هو التحقق الموضوعي الذي من خلاله تمنحها روحُ الزمن الإرادةَ. أما العقول القومية الخاصة الأخرى التي تعمل ضد تلك الإرادة المطلقة فلا حقوق لها؛ فالأمة تهيمن على العالم..».

لكن هيجل لا يكتفي بتطوير نظرية تاريخية وكُلِّيَّانيّة في النزعة القومية بل يتنبأ بوضوح بإمكانات سيكولوجية في النزعة القومية أيضًا. لقد رأى أن النزعة القومية تلبي احتياجًا: رغبة الإنسان في أن يجد مكانه المحدد في العالم وأن يعرفه، وأن ينتمي إلى جسد جَمْعِيٍّ قوي فعَّال. وفي الوقت نفسه يَعْرِض هيجل تلك السمة المميزة في القومية الألمانية، ألا وهي شعورها بالنقص النامي بقوة (ولْنستخدم مصطلحات أكثر حداثة)، ولا سيما نحو اللغة الإنجليزية. فهو يناشد واعيًا- بنزعته القومية أو القَبَليَّة- تلك المشاعر التي وصفتُها (في الفصل العاشر) بأنها توتر الحضارة، يقول



هيجل: «كل رجل إنجليزي سيقول: نحن الرجال الذين تنقلنا عبر المحيط، ولدينا تجارة مع العالم، إلينا تنتمي جزر الهند الشرقية وثرواتها... علاقة الرجل الشخصية بتلك الروح هي.. أنها تمكّنه من امتلاك مكان محدد في العالم؛ أيْ تمكّنه منِ أن يكون شيئًا». فهيجل يجد في الشعب الذي ينتمي إليه عالمًا ثابتًا راسخًا بالفعل.. «يَتعيَّن عليه أن يدمج نفسَه به. بعمله هذا، ومن ثَمَّ في عالمه، يتمتع روح الشعب بوجوده العَيْني ويعثر على الرضى».

(ب) النظرية المشتركة عند هيجل وأتباعه العِرْقيين هي أن الدولة بجوهرها العَيْني لا توجد إلا بتبايُنها عن دول أخرى مستقلة. يقول هـ. فريير H. Freyer، وهو أحد علماء الاجتماع الروَّاد في ألمانيا اليوم: «الوجود الذي يجمع نفسَه حول نواته يخلق- بلا قصد- خطًا حدوديًا. والحدود- دون قصد منها- تخلق العدو». وبطريقة مشابهة يقول هيجل: «وكما أن الفرد ليس شخصًا واقعيًا ما لم يتعلق بأشخاص آخرين، فكذلك الدولة لا تتشخص واقعيًا ما لم تتعلق بدول أخرى... إن علاقة دولة واحدة مستقلة بدولة أخرى تقوم.. بدور التغيُّر الأقصى في... المشاعر والمصالح والأهداف والمواهب والفضائل والقوة واللاعدالة والرذيلة والصدفة الخارجية المجردة. إنه دور يتعرض فيه الكل الأخلاقي- استقلال الدولة- للمصادفة». وعلى هذا، أفينبغي علينا ألا نحاول تنظيم تلك الحالة العالمية المؤسفة بتبنِّي مشاريع كانط لإقامة السلام الأبدي عن طريق اتحاد فيدرالي؟. بكل تأكيد نعم، ينبغي ألا نحاول، كما يقول هيجل معلقًا على مشروع كانط من أجل السلام: «اقترح كانط تحالف الأمراء»، وهيجل يتحدث هنا على نحو غير دقيق (فقد اقترح كانط اتحادًا فيدراليًا لما نسميه الآن الدول الديمقراطية)، «وظيفته تسوية الخلافات بين الدول، وإقامة تحالف مقدس يطمح ربما إلى أن يكون مؤسَّسيًا. لكن الدولة فرد، وبفرديتها تنطوي جوهريًا على نفي أو سلب negation. وقد يؤلف عددٌ



من الدول عائلةً، لكن هذا الاتحاد الكونفيدرالي بوصفه فردية، لا بدّ أن يخلق النقيض وهكذا ينجب عدوًا». ولأن النفي أو السلب في ديالكتيك هيجل يساوي الحدَّ، ولذا لا يعني الخط الحدودي والحدود فقط، بل يعني خلق النقيض وخلق الخصم أيضًا، يقول هيجل: «تكشف ثروات الدولة وأفعالها في علاقتها بدولة أخرى عن ديالكتيك الطبيعة المحدودة لتلك الأرواح». هذه الاقتباسات مأخوذة من كتاب هيجل «فلسفة الحق»، ولكن النظرية موجودة في كتابه الأسبق «الموسوعة»، وهو بذلك يستبق النظريات الحديثة، مثلًا نظرية فريير، الأقرب إلى هيجل: «المظهر النهائي للدولة هو الظهور في الواقع العَيْني المباشر بوصفها أمة واحدة... وبوصفها فردًا واحدًا فهي تمنع الآخرين كأفراد. ومن خلال العلاقات المتبادلة بين الدول، يحدث تمرد وتوجد فرصة... هذه الاستقلالية... تختزل النزاعات بين الدول إلى حدود تبادل العنف وإلى حالة حرب... وفي حالة الحرب تتجلَّى القدرة الكلية للدولة..». وعلى هذا، فالمؤرِّخ البروسيُّ ترايتشكه Treitschke حين يكرر الآتي لا يكشف سوى عن استيعابه نزعة هيجل الجوهرانية الديالكتيكية: «ليست الحرب ضرورة عملية فحسب، بل هي ضرورة نظرية أيضًا، اقتضاء منطقي. فمفهوم الدولة ينطوي على مفهوم الحرب، لأن جوهر الدولة هو القوة. والدولة هي الشعب المُنَظَّم من خلال قوة مهيمنة».

(ج) الدولة هي القانون، القانون الأخلاقي وكذلك القانون التشريعي. ومن ثَمَّ، لا تخضع لأيِّ معيار آخر، وعلى الأخص لا تخضع لِمَحَكٍّ [مقياس] الأخلاقية المدنية. فمسؤولياتها التاريخية أعمق. وقاضيها الوحيد هو تاريخ العالم. والمعيار الوحيد الممكن للحكم على الدولة هو النجاح التاريخي لأفعالها. وهذا النجاح- قوة الدولة وتوسعها- لا بدّ أن يتجاوز أية اعتبارات أخرى في حياة مواطنيها الخاصة؛ فالحق هو ما يخدم



جبروت الدولة. تلك هي نظرية أفلاطون، نظرية الكُلِّيَّانيّة الحديثة، وهي نظرية هيجل: إنها أخلاقية أفلاطونية بروسيَّة. يقول هيجل: «الدولة هي تَحقُّقُ الفكرة الأخلاقية. إنها الروح الأخلاقي بوصفه المتجلي الواعي بذاته وعيًا ذاتيًا، وإرادته جوهرية». وعليه، لا توجد فكرة أخلاقية فوق الدولة. «وعندما لا تتفق الإرادات المستقلة للدول فالحرب وحدها هي فيصل نزاعاتها. والمخالفة التي ستُعَدُّ خرقًا لمعاهدة، أو انتهاكًا للاحترام والكرامة، لا بدّ أن تظل غير محددة... يجوز للدولة أن تحدد عدم تناهيها وكرامتها في كل جانب من جوانبها». «لأن... العلاقة بين الدول متقلبة، ولا يوجد قاضٍ يضبط خلافات الدول». وبكلمات أخرى: «لا توجد سلطة تقرر للدولة ما هو الحق... فالدول قد تدخل في اتفاقيات متبادلة، ولكنها في الوقت نفسه أعلى من تلك الاتفاقيات» (أيْ: الدولة غير مضطرة للالتزام بها)... «المعاهدات بين الدول.. تعتمد في نهاية المطاف على الإرادات السيادية المستقلة، ولذا يجب ألا يُعَوَّل على المعاهدات».

ومن ثَمَّ، فالنوع الواحد والوحيد من «الأحكام» الذي يُعَوَّل عليه بخصوص الأفعال والأحداث التاريخية في العالم هو نتيجتها، أيْ نجاحها. ولذا يُعَرِّفُ هيجل «المصير الجوهري- الهدف المطلق أو ما يَرْقَى إلى أن يكون كذلك- بأنه النتيجة الصائبة لتاريخ العالم». الفعل الناجح بوصفه الفعل الأقوى الناجم عن الصراع الديالكتيكي بين الأرواح القومية المختلفة على السلطة وعلى سيادة العالم هو من ثَمَّ الهدف الوحيد والمطلق والأساس الوحيد للحكم، أو كما يقول هيجل بطريقة أكثر شاعرية: «انطلاقًا من هذا الديالكتيك تنشأ الروح العالمية، روح العالم غير المحدودة تعلن عن حُكمها- وحكمها هو الأعلى- على القوميات المتناهية في تاريخ العالم؛ لأن تاريخ العالم هو محكمة عدالة العالم».

ولدى فريير أفكار مماثلة، ولكنه يعبِّر عنها بطريقة أصرح: «النغمة



الجريئة والرجولية [الباسلة] تسود في التاريخ. فمَن لديه قبضة قوية يَغْنَم، ومَن يرتكب خطأً ينتهي أمره.. ومَن يريد ترْك بصمته لا بدّ أن يعرف كيف يطلق النار». بَيْدَ أن كل هذه الأفكار ليست في النهاية سوى تكرار لأفكار هيراقليطس: «الحرب.. تجعل من البعض آلهة ومن البعض الآخر مجرد رجال، فيتحوّل الأخيرون إلى عبيد والأوّلون إلى سادة... الحرب عادلة». وطبقًا لتلك النظريات، لا يوجد فرق أخلاقي بين حرب نُهَاجَمُ فيها من جيراننا وحرب نُهَاجِمُ فيها جيراننا؛ الفرق الوحيد الممكن هو النجاح. هيزر F. Haisr، مؤلِّف كتاب «العبودية: أساسها البيولوجي ومبرِّرها الأخلاقي» Slavery: Its Biological Foundation and Moral Justification (1923) نَبِيُّ العِرْق السيد وأخلاقية السيد، يقول: «إذا أردنا الدفاع عن أنفسنا، فلا بد أن نكون عدوانيين [معتدين]...؛ وإنْ كان الأمر كذلك، فلماذا لا نكون نحن البادئين بالعدوان؟». لكن حتى تلك العقيدة (وسلفها الذائع عقيدة كلاوزفيتز[1] Clausewitz، ألا وهي أن الهجوم هو دومًا دفاع فعَّال أكثر تأثيرًا) هي عقيدة هيجلية؛ لأن هيجل حين تحدث عن الإساءات [المخالفات] التي تقود إلى الحرب، لم يبيِّن فقط ضرورة «حرب الدفاع» التي تتحوّل إلى «حرب احتلال»، بل أخبرنا بأن بعض الدول التي لديها شخصية قوية «ستكون بطبيعة الحال أمْيَلَ إلى سرعة الانفعال والغضب [التهيُّج]»، كي تجد فرصة ومجالًا من أجل ما يسميه- تلطفًا في التعبير- «النشاط الحاد».

بتأسيس النجاح التاريخي بوصفه القاضي الوحيد في الأمور المتعلقة بالدول أو الأمم، وبمحاولة تعطيل فروق أخلاقية كالفروق بين الهجوم

(1) كارل فون كلاوزفيتز: جنرال ومؤرخ حربي بروسي (1780- 1831)، تركت كتاباته حول الفلسفة والتكتيك والإستراتيجية أثرًا عميقًا في المجال العسكري الغربي، ويُعتبر من أكبر المفكرين العسكريين شهرة وتأثيرًا، وتدرَّس أفكاره في الأكاديميات العسكرية. تولى إعادة تشكيل الجيش والتعليم العسكري في بروسيا- (المترجم).



والدفاع، تصبح المجادلة ضد أخلاق الضمير أمرًا ضروريًا. ويفعل هيجل ذلك بإنشاء ما يسميه «الأخلاقية الحقيقية أو الفضيلة الاجتماعية» في مقابل «الأخلاق الزائفة». وغنيٌّ عن القول، أن تلك «الأخلاق الحقيقية» هي أخلاق أفلاطونية كُلِّيَّانيّة، مندمجة بجرعة من النزعة التاريخانية، في حين أن «الأخلاق الزائفة» التي يصفها بأنها «مجرد استقامة خُلُقٍ شكلية» هي أخلاق الضمير الشخصي. يقول هيجل: «نحن نؤسِّس- بشكل منصف- مبادئَ الأخلاق أو على الأصح الفضيلة الاجتماعية، في مقابل الأخلاق الزائفة؛ فتاريخ العالم ينشغل بأساس أعلى من الأخلاق الشخصية: ضمير الأفراد وإراداتهم المستقلة ونمط الفعل... ما يقتضيه الهدف المطلق للروح ويحققه، وما تفعله العناية الإلهية، يتجاوز [يسمو على] اتهام الدوافع بالخير والشر... وعليه، تتخلى الروحُ الحيَّة والله عن الاستقامة الخلقية الشكلية التي يَعْتَدُّ بها مَن يتكئون على الحق القديم وحفظ النظام» (أيْ الأخلاقيون الذين يُحيلون مثلًا إلى «العهد الجديد» New Testament). «إن أفعال الرجال العِظام، أفعال شخصيات تاريخ العالم،.. يجب ألا توضع مع مزاعم أخلاقية غير ملائمة. فيجب ألا نعارضها بالدعوة إلى فضائل خاصة، كالتواضع والوَدَاعة والعمل الخيري [حب الخير] والتحمُّل. لأن تاريخ العالم يتجاهل، من حيث المبدأ، تجاهلًا تامًّا الدائرة التي تقع فيها الأخلاق». وهنا على الأقل، لدينا تشويه لثالثة أفكار عام 1789، ألا وهي فكرة الإخاء fraternity، أو كما يقول هيجل حب الخير [العمل الخيري] وأخلاق الضمير. هذه النظرية الأفلاطونية الهيجلية التاريخانية الأخلاقية متواترة. فمثلًا، يتحدث المؤرخ المعروف ماير E. Meyer عن «تقييم ذي طابع أخلاقي تافه يَحكم الالتزامات السياسية الكبيرة بمعيار الأخلاق المدنية، متجاهلًا العوامل الأخلاقية الأعمق للدولة ومسؤولياتها التاريخية».

عندما توضع تلك الرؤى في الحسبان، لا بدّ أن يتلاشى أيُّ تردد بشأن الكذب والتشويه الإعلامي للحقيقة، لا سيما إنْ كان ناجحًا في تعزيز سلطة



الدولة. ومع ذلك، فمعالجةُ هيجل تلك المشكلة حاذقةٌ وماكرة نوعًا ما، حيث يقول: «العقل العظيم يثير علانيةً السؤالَ عمَّا إذا كان من الجائز خداع الشعب. والإجابة هي أن الشعب لن يسمح لنفسه بأن يُخدع في ما يتعلق بأساسه الجوهري»، (يقول هيزر F. Haiser، الأخلّاقي الضليع: «حيث تَفْرِضُ الروحُ العِرْقية نفسَها لا مجال للخطأ»)، ويستمر هيجل قائلًا: «ولكنه يَخدع نفسَه بشأن الطريقة التي يَعرف بها ذلك... ولذا، يستحق الرأي العام الاحترام بقدر ما يستحق الازدراء... ومن ثَمَّ، فتجاهل الرأي العام هو الشرط الأول لتحقيق أيِّ عمل عظيم... ثم فيما بعد ستَلْقَى الإنجازاتُ العظيمة اعترافَ الرأي العام وقبوله». وباختصار، ذلك هو النجاح الذي يُعْتَدُّ به دومًا. فإذا كان الكذب ناجحًا فهو ليس بكذب، مادام الشعب لم يُخدع في ما يتعلق بأساسه الجوهري.

(د) لقد رأينا أن الدولة، لا سيما في علاقتها بدول أخرى، مُعفاة من الأخلاق؛ فهي لاأخلاقية. ولذا، قد نتوقع سماع أن الحرب ليست شرًا أخلاقيًا، بل محايدة أخلاقيًا. ومع ذلك تخالف نظرية هيجل ذلك التوقع؛ فهي تعني ضمنًا أن الحرب خيِّرة في حد ذاتها، فنحن نقرأ: «ثمة في الحرب عنصر أخلاقي». «من الضروري إدراك أن المحدود Finite كالمِلْكية والحياة أمر عَارِض. وتظهر تلك الضرورة أولًا في صورة قوة الطبيعة، فكل الأشياء المحدوَدة زائلة وفانية. أما في النظام الأخلاقي، أيْ في الدولة،... فتتسامى الدولة بهذه الضرورة إلى عمل الحرية، إلى قانون أخلاقي... الحرب.. تصبح هي مبدأ.. الحق... الحرب فيها المعنى العميق الذي من خلاله تُحْفَظُ الصحة الأخلاقية للأمة وتُزَالُ أهدافها المحدودة [الجزئية]... الحرب تحمي الشعب من الفساد الذي يجلبه سلام دائم. ويبيِّن التاريخ المراحل التي تضرب الأمثلة على أن الحروب الناجحة تقضي على الاضطرابات الداخلية... فالأمم التي تمزِّقها صراعات داخلية



تفوز بالسلام في الوطن بعد حرب خارجية ناجحة». تكشف تلك الفقرة المأخوذة من كتاب هيجل «فلسفة الحق» عن تأثير تعاليم أفلاطون وأرسطو المتعلقة بـ«مخاطر الرخاء». وفي الوقت نفسه، هذه الفقرة مثال جيد على التطابق بين الأخلاقي والصحة أو بين الأخلاق ومبادئ الصحة السياسية، أو بين الحق والقوة الجبَّارة. ويقود هذا مباشرةً كما سنرى إلى تطابق بين الفضيلة والقوة، كما تبيِّن الفقرة التالية من كتاب هيجل «فلسفة التاريخ» Philosophy of History. (وهي تأتي مباشرة بعد الفقرة التي ذكرناها توًا، وتتناول النزعة القومية بوصفها وسيلة للتغلب على شعور المرء بالنقص، ومن ثَمَّ تقول إن الحرب وسيلة مناسبة لتحقيق تلك الغاية النبيلة). وفي الوقت نفسه، توجد عند هيجل بوضوح نظرية حديثة عن العدوانية الحميدة التي تقوم بها بلدان شابة أو لم تتشكل بَعْدُ ضد بلدان قديمة قائمة وشريرة. يقول هيجل: «الأمة أخلاقية وفاضلة وقوية عندما تنهمك في تحقيق أغراضها الكبرى... ثم بعد أن تحقق أغراضها يقال إن النشاط الذي تُبديه روح الشعب... لم يعد ضروريًا... فثمة الكثير مما يمكن للأمة تحقيقه من خلال الحرب والسلام.. بذلك تكفُّ الروحُ الحيَّة الجوهرية نفسَها عن نشاطها... فالأمة تعيش النوعَ نفسَه من حياة الفرد عندما يمر من سن النضج إلى سن الشيخوخة... إن تلك الحياة العادية (السهر على الجرح وترْكه يداوي نفسَه) لَهي حياة تُعَجِّل بالوفاة الطبيعية... هكذا يفنى الأفراد، وهكذا تفنى الشعوب بالوفاة الطبيعية... والشعب لا يموت موتًا عنيفًا إلا حين يصبح في حد ذاته ميتًا بشكل طبيعي». (تنتمي هذه الإشارات الأخيرة إلى تراث الانهيار والسقوط).

إن أفكار هيجل عن الحرب أفكار حديثة بشكل مدهش؛ فهو يتصور العواقب الأخلاقية للآلية، أو على الأصح يرى في الحرب الآلية تبعات الروح الأخلاقية في النزعة الكُلِّيَّانيّة أو الجَمْعِيَّة: «توجد أنواع مختلفة من



الشجاعة. شجاعة الحيوان، أو اللص، تنجم عن إحساس بالكرامة، شجاعة الفروسية والشهامة، ليست كلها أشكال حقيقية من الشجاعة. في الأمم المتحضرة تتألف الشجاعة الحقيقية من الاستعداد لبذْل النفس كليًا من أجل خدمة الدولة إلى درجة أن الفرد لا يُعْتَدُّ به إلا بوصفه واحدًا مِن بين كثير». (الإشارة هنا إلى التجنيد الشامل). «ليست البسالة الشخصية ذات أهمية. فالجانب المهم يكمن في إخضاع الذات للكلِّ. هذا الشكل الأعلى يجعل.. الشجاعة تظهر أكثر آلية [دون تدبُّر أو رويَّة]... العداوة ليست موجَّهة ضد أفراد منفصلين، بل ضد كلِّ مُعادٍ» (وهنا لدينا استشراف لمبدأ الحرب الشاملة)؛ «... البسالة الشخصية تظهر بوصفها غير شخصية. وقد أدَّى هذا المبدأ إلى اختراع البندقية؛ فهي لم تُخْتَرَعُ مصادفة...». وفي سياق مماثل يتحدث هيجل عن اختراع البارود: «لقد احتاجته الإنسانية فكان أنْ ظهر على الفور». (كم هي لطيفة العناية الإلهية!). هكذا تظهر الهيجلية في أنقى صورها حين يجادل الفيلسوف كوفمان E. Kaufmann في عام 1911 ضد المثل الأعلى الكانطي الخاص بمجتمع الرِّجال الأحرار: «لا يتحقق المثل الأعلى الاجتماعي في مجتمع رجال لهم إرادة حرة، وإنما الحرب الظافرة هي المثل الاجتماعي الأعلى.. ففي الحرب تَستعرض الدولةُ طبيعتَها الحقيقية [كنْهها الحقيقي]»، أو حين يقول بَنس E. Banse، عالِم العلوم العسكرية المعروف، في عام 1933: «الحرب تعني التكثيف الأعلى.. لكل الطاقات الروحية في العصر.. تعني بذْل قصارى قوة الشعب الروحية.. فالروح والفعل يتواشجان. وفي الواقع، توفِّر الحربُ الأساسَ الذي به تعبِّر الروح البشرية عن نفسها بأقصى تعبير لها... وما من حالة أخرى يمكن لإرادة.. العِرْق أن تَظهر من خلالها إلى حيِّز الوجود، بكُلِّيَّتها الشاملة، كما يحدث في الحرب». وفي عام 1935 يُواصل جنرال لوديندورف General Ludendorff: «خلال سنوات ما يُسَمَّى السلام، لا معنى للسياسيين إلا بقدر ما يستعدون لحرب شاملة». وهو بذلك لا يصوغ



إلا فكرة أدق عَبَّرَ عنها الفيلسوف الجوهراني المعروف ماكس شيللر[1] Max Scheler في عام 1915: «الحرب تعني الدولة في نموِّها وصعودها بأقصى واقعية: تعني السياسة». والعقيدة الهيجلية نفسُها يُعِيدُ فريير صياغتَها في عام 1935: «الدولة، منذ اللحظة الأولى لوجودها العَيْني، تأخذ سنَدها من مجال الحرب... فالحرب ليست الشكل الأكمل لنشاط الدولة فحسب، بل هي عنصر فعلي من خلاله تتجسد الدولة. ويدخل في هذا الإطار أيضًا الحرب المؤجَّلة والممنوعة والمتنكِّرة والمتجنَّبة». لكن الخُلاصة الأجرأ يقدمها لينز F. Lenz الذي يثير السؤال مبدئيًا في كتابه «العِرْق مبدأ القيمة» The Race as the Principle of Value: «لكن إذا كانت الإنسانية هي غاية الأخلاق، أفلم نتخذ في نهاية الأمر الجانب الخطأ؟»، وهو بطبيعة الحال يُبَدِّدُ فورًا ذلك الإيحاء السخيف بالإجابة الآتية: «نربأ بأنفسنا عن الاعتقاد بأن الإنسانية ينبغي أن تدين الحرب: كلّا، فالحرب هي التي تدين الإنسانية». وهي فكرة يربطها بالنزعة التاريخانية جانج E. Jung الذي يلاحظ أن: «النزعة الإنسانية أو فكرة الجنس البشري.. لا تنظِّم التاريخَ». ولكن سلف هيجل، فيشته- الذي سمَّاه شوبنهور «الثرثار»- هو الذي يرجع إليه الفضل في الحجّة الأصلية المضادة للنزعة الإنسانية. يكتب فيشته متحدثًا عن كلمة «الإنسانية» humanity: «لو كان المرء قدَّمها إلى الألمانية عوضًا عن الكلمة الرومانية «humaneness»، فترجمتها المناسبة هي «الرجولة» manhood، ومن ثَمَّ.. كان سيقول: «في نهاية الأمر، ليس كثيرًا أن تكون رجلًا بدلًا من أن تكون حيوانًا متوحشًا!». تلك هي الطريقة التي كان سيتحدث بها ألماني، وهي مستحيلة على الروماني. لأنه في اللغة الألمانية ظلت كلمة «الرجولة» manhood فكرة محسوسة ظاهرة؛ فلم

---

(1) ماكس شيللر: (1874- 1928)، درس الفلسفة وعلم الاجتماع تحت إشراف ديلثي، وأبدى اهتمامًا قويًا بالفلسفة البرَجماتية الأمريكية- (المترجم).



تتجاوز المحسوس كما حدث بين الرومانيين. وأيًا كان مَن يحاول ماكرًا تهريب هذا الرمز الروماني الغريب (أيْ كلمة «الإنسانية» humaneness) «إلى لغة الألمانيين، فسينتقص بشكل ظاهر من معاييرها الأخلاقية...». وعقيدة فيشته تلك يكررها شبنجلر Spengler الذي يقول: «الرجولة هي إما تعبير حيواني أو كلمة فارغة»، ويقول روزنبرج Rosenberg أيضًا: «الحياة الداخلية للرجل تصبح منقوصة حين.. ينطبع في عقله دافع أجنبي [دخيل]: الخلاص والعمل لخير البشر وثقافة الإنسانية».

كولناي Kolnai، وهو مَن أدينُ إلى كتابه بقدر كبير من المادة التي لم أكن لأصل إليها بطريقة أخرى، يقول على نحو أكثر لفتًا للنظر: «كل منًا.. الذين يناضلون من أجل أساليب عقلانية ومتحضرة تنتهجها الحكومة والتنظيم الاجتماعي، يوافقون على أن الحرب هي في حد ذاتها شرٌّ...». ويضيف أنه في رأي معظمنا (سوى دعاة السلام) تصبح الحرب، في ظل ظروف معينة، شرًا ضروريًا، ثم يواصل قائلًا: «الموقف القومي مختلف، رغم أنه لا تُلْزِمُه رغبةٌ في حرب دائمة أو متكررة. فهو يرى في الحرب خيرًا وليس شرًا، حتى لو كانت خيرًا خطيرًا، كالخمر المُسْكِرَة جدًا من الأفضل ادخارها لمناسبات نادرة وصاخبة». ليست الحرب شرًا عامًا متوفرًا، بل خيرًا ثمينًا نادرًا. ويلخص ذلك كله وجهات نظر هيجل وأتباعه.

كانت إحدى مآثر هيجل إحياء فكرة هيراقليطس عن المصير، فهو يلح على تعارض الفكرة اليونانية المجيدة عن المصير- بوصفها المُعَبِّرة عن جوهر الشخص أو الأمة- مع فكرة يهودية إسمية عن القوانين الكلية، سواء قوانين الطبيعة أو الأخلاق. والعقيدة الجوهرانية الخاصة بالمصير يمكن استمدادها (كما اتضح في الفصل السابق) من وجهة النظر القائلة بأن جوهر الأمة لا يكشف عن نفسه إلا في تاريخها. وليس هذا «قَدَريَّة» بالمعنى الذي يشجِّع الخمول؛ فـ«القضاء والقدر» لا يُعَرَّفُ بأنه «جبْرية».



فالعكس هو الصحيح. فالمرء وحده، جوهره الحقيقي، مكنون نفسه، المادة المخلوق منها (الإرادة والعاطفة وليس العقل) ذات أهمية حاسمة في تشكيل مصيره. ومنذ تضخيم هيجل تلك النظرية، صارت فكرة المصير أو القَدَر هاجسًا أثيرًا، لو جاز القول، للثورة على الحرية. ويؤكد كولناي مُحِقًّا على العلاقة بين النزعة العِرْقية (المصير الذي يجعل المرء عضوًا في عِرْقه) ومعاداة الحرية، يقول كولناي: «يُقْصَدُ بمبدأ العِرْق تجسيد النفي المطلق للحرية الإنسانية والتعبير عنه، الحرمان من حقوق متساوية، وهو التحدي المرفوع في وجه البشرية». ثم يلح بحق على ميْل النزعة العِرْقية «إلى معارضة الحرية بالمصير، والوعي الفردي بهاجس الدم المسيطر، متجاوزةً الانضباط والحجّة». حتى هذا الميْل [النزوع] عبَّر عنه هيجل وإنْ بطريقة غامضة نوعًا ما كما هو معتاد لديه، يقول هيجل: «ما نسميه مبدأ الروح أو هدف الروح أو قَدَر الروح أو طبيعة الروح أو فكرة الروح هو جوهر خفي لا يطرأ عليه تطوّر، وهو بحد ذاته- مع أنه حقيقي في ذاته- لا يكتمل واقعيًا... قوة الدافع هي التي.. تعطيه.. وجوده العَيْني الذي هو ضرورة الإنسان وغريزته ومَيْله وعاطفته». وفيلسوف التعاليم الكليَّة الحديث، ألا وهو كريك E. Krieck، يمضي أبعد في اتجاه نزعة قَدَرية: «كل إرادة عقلانية ونشاط الفرد ينحصر في حياته اليومية، وخلف هذا النطاق لا يمكنه سوى تحقيق مصيره وتَحقُّقِه الأعلى بقدر ما يقبض على قوى مصيره العليا». ويبدو ذلك تجربةً شخصية حين يواصل: «ليس من خلال إرادته العقلانية المتدبرة يصنع وجودًا خلّاقًا مطابِقًا، بل من خلال قوى تعمل من أعلاه ومن أسفل منه لا تنشأ في نفسه الخاصة فقط بل تجتاح وتشق طريقها خلال نفسه..» (لكنه تعميم غير مبرَّر لأكثر التجارب الشخصية الحميمة حين يعتقد الفيلسوفُ نفسُه أنه ليس «عصر العلم الموضوعي أو الحُرِّ وحْده قد انتهى»، بل عصر «العقل المحض» أيضًا).



وإلى جانب فكرة المصير ونظيرها، أحيا هيجل أيضًا فكرة المجد: «الأفـراد.. أدوات... فما يكسبونه بشكل شخصي.. ويحصلون عليه بمجهودهم الفردي في تجارة كبيرة (أعدُّوها وجهَّزوها بأنفسهم) هو... المجد، الذي هو أجْرهم». ويكرر ستابل Stapel، وهو داعية للمسيحية الوثنية الجديدة: «كل الأفعال العظيمة كانت من أجل الصيت أو المجد». ولكن هذا الأخلاقي «المسيحي» أكثر راديكالية من هيجل حين يقول: «المجد الميتافيزيقي هو الأخلاقية الحقيقية الوحيدة»، وفيما يقول «الأمر المطلق» في تلك الأخلاقية الحقيقية الوحيدة يعمل بموجب: «قم بأفعال من هذا القبيل بوصفها تعويذة المجد!».

(هـ) ولكن المجد لا يمكن لكل أحد اكتسابه؛ فديانة المجد تعني ضمنًا مناهَضة نزعة المساواة: المجد ديانة «الرجال العِظام». وبموجب ذلك، فالنزعة العِرْقية الحديثة «لا تعرف المساواة بين النفوس، ولا المساواة بين الناس» (روزنبرج Rosenberg). ومن ثَمَّ، لا توجد عقبات تَحول دون تبنِّي «مبدأ القائد» Leader Principle من ترسانة الثورة الدائمة على الحرية، أو كما يسميها هيجل فكرة «الشخصية العالمية التاريخية». وهي إحدى تيمات هيجل المفضلة. عند مناقشة السؤال التجديفي «عمَّا إذا كان يجوز خداع الشعب» (انظر أعلاه)، يقول هيجل: «في الرأي العام كل شيء كاذب وصادق، لكن اكتشاف الحقيقة فيه هو شغل الرجل العظيم. الرجل العظيم في عصره هو الذي يعبر عن إرادة عصره، هو الذي يقول لعصره ما يريده العصر، وينفذ تلك الإرادة. فهو يتصرف طبقًا للروح والجوهر المُبَاطنيْن لعصره، ويحققهما. فمَن لا يفهم كيف يحتقر الرأي العام المنتشر في كل مكان لن ينجز أيَّ شيء عظيم». هذا الوصف الممتاز لـ«القائد»- «الديكتاتور العظيم»- بأنه دعائي، يندمج بأسطورة مُتقنة عن «عَظَمة الرجل العظيم» تُلَخِّصُ الأداةَ الأولى لـ«الروح» في التاريخ. في هذه المناقشة عن «الرجال التاريخيين- أفراد العالم التاريخيين»، يقول هيجل: «إنهم رجال



عمليون سياسيون. لكنهم في الوقت نفسه لديهم بصيرة بمتطلبات العصر وبما يتطلبه التطوّر... رجال العالم التاريخيون- أبطال العصر- هم رجال البصيرة الثاقبة، أفعالهم وكلماتهم هي أفضل ما في العصر... فهم الذين لديهم الفهم الأفضل للأمور، أما غيرهم فيتعلم منهم ويوافق على أفعالهم أو على الأقل يذعن لسياستهم العامة. ولأن الروح التي تتخذ تلك الخطوة الجديدة في التاريخ هي الروح الأعمق في كل الأفراد، بل الماكثة في اللاوعي الذي يستثير الرجل العظيم... ينقاد الأفراد لقادة الروح أولئك، لأنهم يستشعرون قوة لا تقاوم نابعة من روحهم الداخلي تتجسد فيهم». لكن هذا «الرجل العظيم» ليس رجل الفهم والحكمة العظمى فقط بل هو «رجل المشاعر العظيمة» أيضًا، وفي مقدمتها بالطبع المشاعر والطموحات السياسية. وعليه، فهو قادر على استثارة المشاعر في الآخرين. «الرجال العِظام يشكلون أغراضهم لإرضاء أنفسهم، لا لإرضاء غيرهم... فهم رجال عِظام لأنهم أرادوا شأنًا عظيمًا وحققوه... وما من شأن عظيم في العالم قد تحقق دون مشاعر... هذا ما يمكن أن نسميه دهاء العقل cun-ning of reason الذي يوجِّه المشاعر من أجل العمل لصالح العقل... من الحق أن الشعور ليس الكلمة المناسبة تمامًا لما أريد التعبير عنه. فأنا لا أقصد سوى النشاط البشري الناجم عن مصالح خاصة- لا سيما، أو لو شئت، خطط السعي الذاتي- على شرط تكريس الطاقة الكلية للإرادة والشخصية في تحقيق تلك المصالح... المشاعر والأهداف الخاصة وإشباع الرغبات الأنانية هي.. الينابيع الأكثر تأثيرًا في الفعل. وتكمن قوتها في أنها لا تحترم أيًا من الحدود التي تفرضها عليها العدالةُ والأخلاق، وأن تلك الدوافع الطبيعية لها تأثيرها الأكثر مباشرة في الأتباع من تأثيرها في الانضباط المصطنع والممل الذي يميل إلى النظام وتقييد النفس والقانون والأخلاق». بدءًا من روسُّو فصاعدًا، أدركت المدرسة الرومانسية في الفكر أن الإنسان ليس عقلانيًا في المقام الأول. لكن بينما



يتشبث الإنسانيون بالعقلانية بوصفها هدفًا، تستغل الثورة على العقل ذلك التبصُّر السيكولوجي بلاعقلانية الإنسان من أجل أهدافها السياسية. إن اللجوء الفاشي إلى «الطبيعة البشرية» لَهو لجوء إلى مشاعرنا وإلى حاجاتنا الباطنية الجَمْعِيَّة، إلى «الإنسان المجهول». ومتبنيًا كلمات هيجل المقتبسة فقط، فهذا اللجوء أسميه «دهاء الثورة على العقل» the cunning of the revolt against reason. ويصل هيجل إلى ذروة هذا الدهاء بالتفاف جدلي هو الأجرأ لديه. فبينما يتملَّقُ النزعةَ العقلانية، وبينما يتحدث عن العقل بصوت أعلى من أيِّ إنسان قبله أو بعده، نراه ينتهي إلى اللاعقلانية، ليس بتأليهه المشاعر فقط بل القوة الغاشمة أيضًا، يقول هيجل: «تتمثل فائدة العقل المطلقة في ضرورة وجود هذا الكُلّ الأخلاقي (أيْ: الدولة)، وهنا يكمن مبرِّر الأبطال وميزتهم، مؤسِّسي الدول، وإنْ كانوا قساة... فهؤلاء الرجال ينظرون إلى المصالح الأخرى العظيمة وحتى المقدسة بزهد... فالقوة الجبَّارة لا بدّ أن تدهس العديد من الزهور البريئة، لا بدّ أن تُفَتِّتَ في طريقها العديد من الأشياء».

(و) إن تصور الإنسان بوصفه حيوانًا بطوليًا أكثر منه وجودًا عقلانيًا لم يكن من اختراع الثورة على العقل؛ فهو مثل أعلى قَبَلِيٌّ نمطي. ويجب أن نميز بين هذا المثل الأعلى لـ«الإنسان البطولي» وبين الاحترام الأكثر معقولية للبطولة. البطولة كانت، وستبقى دومًا، محل إعجاب؛ لكن إعجابنا ينبغي أن يعتمد إلى حد كبير- فيما أعتقد- على تقديرنا السببَ الذي كرَّس له البطلُ نفسَه. فالمبدأ البطولي في العصابات [التنظيمات العصابية] لا يستحق في ما أعتقد تقديرًا. بل ينبغي أن نعجب بكابتن سكوت Captain Scott ومجموعته[1]، ولو أمكن أكثر، أبطال أشعة إكس

---

(1) روبرت فالكون سكوت: (1868- 1912)، مستكشف بريطاني وضابط بحري، أول مَن وصل إلى القطب الجنوبي ضمن بعثة استكشاف بريطانية تحركت بين عامي 1901 و 1904- (المترجم).



أو أبطال بحوث الحُمّى الصفراء، فمن المؤكد أن هؤلاء هم مَن يدافعون عن الحرية. أما المثل الأعلى القَبَليُّ لـ«الرجل البطولي»، ولا سيما في صورته الفاشية، فمبنيٌّ على وجهات نظر مختلفة. إنه هجوم مباشر على ما يجعل البطولة مثيرة للإعجاب عند معظمنا، وهي الأمور التي تنهض بالحضارة. ولذا، فهو هجوم على فكرة الحياة المدنية نفسها المتهمة بأنها ضحلة ومادية، بسبب فكرة الأمن التي تُعَزِّزها. «عِشْ في خطر!» تلك هي القاعدة الآمِرة، والسبب في تبنّيها ذو أهمية ثانوية، أو كما يقول بيست W. Best: «القتال الخيِّر في ذاته، وليس السبب الخيِّر.. هو الشيء الذي يرجح كفة الميزان... فالمهم هو كيف نحارب وليس من أجل ماذا نحارب». ومرة أخرى نجد أن هذه الحجّة ليست سوى توسيع لأفكار هيجلية، يقول هيجل: «أثناء السلام تكون الحياة المدنية في فُسْحة من أمرها، وكل مجال تقيده قيود، وفي النهاية يتبلَّد الرجال كلهم... من فوق المنابر تُلْقَى مواعظ عن انعدام الأمن والخُيلاء والغرور، وعدم استقرار الشؤون الزمنية [الدنيوية]، [أثناء الحرب]، بحيث يعتقد كل شخص أنه سيظل على الأقل قابضًا على ممتلكاته يديرها... من الضروري الاعتراف بأن.. المِلْكية والحياة هي أمور عارِضة... دَعِ الخطر يأتي على هيئة فرسان بسيوف لامعة، يُظهرون نشاطَهم الحادَّ!». وفي موضع آخر يرسم هيجل صورة كئيبة لما يكمن في ما يدعوه «مجرد حياة عادية»، ويبدو أنه يعني بها الحياة العادية في مجتمع متحضر: «العادة نشاط بلا تعارض... الكمال فيه والتلذذ غير وارد؛ فهو مجرد شيء خارجي وحسِّي»، (أيْ، ما يُطْلِقُ عليه بعضُ الناس في أيامنا «مادي»)، «العادة وجود كَفَّ عن قذف نفسه بحماس في موضوعه..، وجود بلا فكر أو حيوية». هيجل الوفي دومًا لتاريخانيته يؤسِّس موقفَه المضاد للنفعية (بالتميز عن تعليقات أرسطو النفعية على «مخاطر الرخاء») على تفسيره للتاريخ: «تاريخ العالم ليس مسرح سعادة. فترات السعادة صفحات فارغة فيه؛ لأنها فترات وئام وانسجام». ومن



ثَمَّ، فالليبرالية والحرية والعقل هي كالعادة محل هجوم هيجل. الدعوات الهيستيرية: نريد تاريخنا! نريد مصيرنا! نريد حربنا! نريد سلاسلنا! تتعالى من خلال صرح الهيجلية، من خلال قلعة المجتمع المغلق تلك، وقلعة الثورة على الحرية.

ورغم تفاؤل هيجل الرسمي- لو جاز التعبير- القائم على نظريته القائلة بأن ما هو عقلاني هو الواقعي الحقيقي، توجد لديه سمات يمكن من خلالها تتبع «التشاؤم» الذي يميز أذكى الفلاسفة العِرْقيين المحدثين، ربما ليس الكثير من الفلاسفة الأسبق (مثل لاجارد Lagarde، أو ترايتشكه Treitschke، أو موللر فان دن بروك Moller van den Bruck)، بل العديد ممن جاءوا بعد شبنجلر، التاريخاني المعروف، لا نزعة شبنجلر الكُلِّيَّة البيولوجية والفهم الحدسي وروح الجماعة وروح العصر، ولا حتى نزعته الرومانسية، تساعد هذا العرَّاف على الإفلات من نظرة تشاؤمية جدًا. فعنصر اليأس الفارغ واضح في الحيوية «المتجهمة» التي تَسِمُ مَن يتوقعون المستقبل ويستشعرون دورًا في مجيئه. ومن المثير للاهتمام ملاحظة أن الرؤية القاتمة للأمور يتقاسمها على السواء كلٌّ من أجنحة العِرْقيين والجناح «الملحد» وكذلك الجناح «المسيحي».

يقول ستابل Stable الذي ينتمي إلى الجناح الأخير (وثمة آخرون، منهم مثلًا جوجارتين Gogarten): «الإنسان في كليَّته يخضع للخطيئة الأصلية.. ويعرف المسيحي أنه من المستحيل تمامًا له ألا يعيش سوى في الخطيئة.. ولذا يتحاشى الخوض في الخلافات الأخلاقية... المسيحية الأخلاقية تُنَاقِضُ المسيحيةَ تمامًا. لقد جعل الله هذا العالم قابلًا للفساد وحَكَمَ عليه بالزوال، فنصيبه الهلاك ومآله الفناء! فمَن يتخيلون أنفسَهم قادرين على جعْله أفضل ويريدون خلق أخلاقية «أعلى» يبدأون ثورة سخيفة تافهة على الله... ولا يعني الأمل في السماء سعادة مباركة؛ بل يعني الطاعة ورُفْقة



الحرب» (العودة إلى القبيلة)، «وإذا أمر الله إنسانَه بالذهاب إلى الجحيم فالمؤمن به... سيذهب بموجب الأمر إلى الجحيم... وإذا اختصه بألم أبدي فعليه أن يتحمل أيضًا... فالإيمان ما هو إلا كلمة أخرى للنصر. هو النصر الذي يطلبه الرب».

وتحيا روح مماثلة في أعمال فيلسوفين رائدين في ألمانيا المعاصرة، هما هيدجر Heidegger وياسبرز Jaspers «الوجوديين»؛ فكلاهما من الأتباع الأصلاء لفيلسوفين جوهرانيين هما هوسرل Husserl وشيللر Scheler. لقد اكتسب هيدجر المجد بإحيائه «فلسفة العدم» الهيجلية: فقد «أنشأ» هيجل نظرية أن «الوجود المحض» و«العدم المحض» متطابقان، وقال إنه لو حاولتَ التفكير خارج فكرة الوجود المحض، فلا بد أن تجرده من كل «تحديدات الشيء» المائزة، ومن ثَمَّ كما يقول هيجل «يتبقى اللاشيء» (قد يُستخدم هذا النهج الهيراقليطي في إثبات كل أنواع الهويات تقريبًا، كهوية الثروة الخالصة والفقر الخالص والسيادة الخالصة والعبودية الخالصة، والآرية النقية واليهودية النقية). وببراعة يطبق هيدجر النظرية الهيجلية في العدمية على «فلسفة الحياة» العملية أو فلسفة «الوجود العَيْني». فـ«الحياة» و«الوجود العَيْني» لا يمكن فهمهما إلا من خلال فهم «العدمية». يقول هيدجر في عمله «ما الميتافيزيقا» What is Metaphys-ics?: «ينبغي أن يتوجه البحث إلى الكائن فما عداه هو اللاكائن؛.. البحث يتوجه إلى الكائن وحده، لأن ما عداه هو العدم». البحث في العدم («أين نبحث في العدم؟، وأين نعثر عليه؟») ممكن لو أننا «عرفنا العدم»، ونحن نعرف العدم أثناء الهلع: «الهلع يكشف عن العدم».

الهلع، الهلع من العدم، كُرْبة الموت [الهلع من الموت]، هي المقولات الأساسية في «فلسفة الوجود العَيْني» عند هيدجر؛ فلسفة الحياة حيث يوجد معناها الحقيقي، «فأنْ يكون مقذوفًا بك إلى الوجود العَيْني معناه الاتجاه



مباشرة إلى الموت». ويُفَسِّرُ وجود الإنسان بأنه «رعدة قاسية»؛ «الوجود المحدد» للإنسان هو «كونه نَفْسًا تَسترسل بوجدان مضطرم إلى الموت passionately freetodic.. بوعي ذاتي كامل وهلع [كَرْب]». ولا تكتمل تلك الاعترافات القاتمة الكئيبة دون مظهرها المريح. فالقارئ لا يحتاج إلى أن تجتاحه مشاعر هيدجر المضطرمة تجاه الموت. فإرادة القوة وإرادة الحياة يظهر أنهما ليسا بأقل تطوّر لديه من تطوّرهما عند أستاذه هيجل. يقول هيدجر في عام 1933: «إرادة الجوهر في الجامعة الألمانية هي إرادة العلم، هي إرادة مهمة الشعب الألماني التاريخية الروحية، بوصفه الشعب الذي يجرِّب نفسَه من خلال دولته. العلم والمصير الألماني لا بدّ أن يكتسبا القوة، ولا سيما بإرادة جوهرية». هذه الفقرة، إنْ لم تكن مثالًا باهرًا على الأصالة أو الوضوح، فهي بكل تأكيد مثال على الولاء لأساتذته، ولعل أولئك المعجبين بهيدجر المؤمنين بعمق «فلسفته الوجودية» يتذكرون عبارات شوبنهور: «مَن يعتقد حقًا أن الحقيقة ستأتي هي الأخرى إلى النور، بوصفها نتيجة ثانوية [أثرًا جانبيًا] فحسب؟»، وعند الوضع في الحسبان الاقتباسات الأخيرة من هيدجر فينبغي أن يسألوا أنفسَهم ما إذا كانت نصيحة شوبنهور لولي الأمر غير الأمين لم يُدِرْها بنجاح العديد من المعلمين التربويين للعديد من الشباب الواعد، داخل ألمانيا وخارجها. وتدور في ذهني الفقرة الآتية: «إذا اعتزمتَ أن تصيب قرائح الشباب بالبلادة وتشلَّ عقولهم عن أيِّ تفكير أيًّا كان، فليس لديك من طريقة أفضل من إعطائهم هيجل كي يقرأوه. لأن تلك التراكمات الفظيعة للألفاظ التي يلغي بعضُها بعضًا ويناقض بعضُها بعضًا تضطر العقل إلى تعذيب نفسه بمحاولات عقيمة للتفكير في كيفية ترابطها فيما بينها، حتى ينهار في النهاية من شدة الإرهاق. ومن ثَمَّ، فأية قدرة على التفكير ستنهار على



طول الطريق؛ فالشاب سيضل عن الفكر الحقيقي بسبب الإطناب الفارغ الأجوف. يخشى ولي الأمر من أن تصبح وصايته جدّ ذكية بالنسبة إلى خططه التي تحوّل دون تلك البلوى باقتراحه البريء بقراءة هيجل».

ويعلن ياسبرز Jaspers ميوله العدمية بصراحة أكبر من هيدجر لو جاز القول. فيقول إنه حين تُواجَه باللاشيء والعدمية ستكون قادرًا على تجربة الوجود العَيْني وإدراك قيمته. فمن أجل الحياة [العيش] بالمعنى الجوهري لا بدّ للمرء أن يعيش [يحيا] في أزمة. ومن أجل تذوق طعم الحياة فلا بد للمرء من ألّا يغامر فقط بل يخسر أيضًا!؛ حيث يمضي ياسبرز بفكرة التغيُّر التاريخانية والمصير- غير مبالٍ- إلى حدها المعتم الأقصى. كل الأشياء يجب أن تفنى [تهلك وتفسد]، كل شيء ينتهي إلى إخفاق: بهذه الطريقة يقدِّم قانونُ التطوّر التاريخاني نفسَه إلى المفكر المتحرِّر من الوهْم. يكفيك أن تُوَاجِه التدمير والهدم، وستُسْكِرُك الحياة! فقط في «المواقف الهامشية»، وعلى الحافة بين الوجود والعدم، نعيش حقًا. فنعيم الحياة يقترن دومًا بنهاية وضوحها، ولا سيما بمواقف الجسد القصوى، وقبل كل شيء بالمخاطرة بالجسد. لن تستطيع تذوّقَ الحياة دون تذوّقِ الفشل. استمتع بنفسك وأنت تهلك!.

تلك هي فلسفة مُقَامِر في عصابة من الأشقياء. وغنيٌّ عن القول، أن هذا الدين الشيطاني، «دين الرغبة والهلع، دين البهيمة المنتصرة وإلا الوقوع في شبكة الصيد» (كولناي)، هذه العدمية المطلقة بكل معنى الكلمة، ليست عقيدة شعبية؛ بل اعتراف يميز مجموعة باطنية من المفكرين [المثقفين] تخلَّوا عن عقولهم، ومعها إنسانيتهم.

توجد ألمانيا أخرى، ألمانيا الناس العاديين الذين لديهم عقول لم يُسَمِّمها نظام مدمِّر من التعليم العالي. وبكل تأكيد، ألمانيا «الأخرى» هذه ليست ألمانيا أولئك المفكرين. صحيح أن ألمانيا لديها أيضًا مفكرون



«آخرون» (في طليعتهم كانط)، ومع ذلك فالمسح الذي انتهينا منه لتوِّنا لا يُشجع، وأنا أتعاطف تمامًا مع ملاحظة كولناي: «لعلها ليست.. مفارقة أن نُعَزِّي يأسنا من الثقافة الألمانية باعتبار أنه رغم كل شيء توجد ألمانيا أخرى من الجنرالات البروسيين إلى جانب ألمانيا المفكرين البروسيين».

6

حاولت إيضاح هوية التاريخانية الهيجلية بفلسفتها الكُلّيَّانيّة الحديثة. ونادرًا ما تُدْرَك هذه الهوية بوضوح كافٍ. لقد أصبحت التاريخانية الهيجلية لغة دوائر واسعة من المثقفين، حتى دوائر «اليساريين» و«مناهضي الفاشية» المخلصين. فهي جزء لا يتجزأ من مناخهم الفكري والثقافي غير ملحوظ أو واضح عند الكثير، وعدم أمانته الشنيعة غير ملحوظة أيضًا، كالهواء الذي يتنفسونه. بعض الفلاسفة العِرْقيين واعون تمامًا بديْنهم لهيجل. والمثال هو زيجلر H. O. Ziegler، الذي يصف في دراسته، «الأمة الحديثة» The Modern Nation، بصواب تقديم فكرة هيجل (وموللر) لـ«الروح الجَمْعِيَّة المعتبرة أنها شخصية»، وأنها «ثورة كوبرنيكية في فلسفة الأمة». ومثال آخر على إدراك أهمية الهيجلية، وقد يهتم به القرَّاء لا سيما البريطانيون، يمكن العثور عليه في الأحكام الصادرة في التاريخ الألماني الحديث على الفلسفة البريطانية (من خلال ميتز R. Metz عام 1935). فالرجل الممتاز عند جرين T. H. Green يُنتقد هنا، لا لأنه كان متأثرًا بهيجل، بل لأنه «رجع إلى النزعة الفردية النمطية عند الإنجليز... لقد أحجم جفولًا من مثل تلك العواقب الجذرية كما رسمها هيجل». وبازدراء، وُصِفَ هوبهاوس Hobbhouse الذي حارب الهيجلية بشجاعة، بأنه يمثل «صورة نمطية من النزعة الليبرالية البرجوازية، وبأنه يدافع عنها ضد السلطة المطلقة للدولة لأنها تشعر بأن حريتها مهددة من ثَمَّ»، وهو شعور يبدو أنه موجود تمامًا عند بعض



الناس. وطبعًا امتُدح بوزانكيت Bosanquet بسبب أصالته الهيجلية. لكن الحقيقة المهمة هي أن ذلك هو كل ما يأخذه بجدية كاملة معظم المراجعين والمنقحين البريطانيين.

لقد ذكرتُ تلك الحقيقة، أساسًا، لأني أرغب في إيضاح مدى الصعوبة وفي الوقت نفسه مدى الحاجة الملحَّة إلى مواصلة حرب شوبنهور على تلك اللغة المتكلفة الضحلة (التي عَرَّفَها هيجل بنفسه بدقة حين وصف فلسفته بأنها فلسفة «العمق الأسمى»). وعلى الأقل ينبغي على الجيل الجديد تحرير نفسه من هذا الاحتيال الفكري، الأكبر ربما في تاريخ حضارتنا وخلافاتها مع أعدائها. ولعله سيرتفع إلى مستوى توقعات شوبنهور الذي تنبّأ في عام 1840 بأن «تلك التعمية الضخمة ستزوِّد الأجيال القادمة بمَعين لا ينضِب من الاستهزاء والتهكُّم». (حتى الآن أثبت المتشائم العظيم تفاؤلًا واسعًا بشأن الأجيال القادمة). فالمهزلة الهيجلية أصابت بالضرر والأذى بما فيه الكفاية. ويجب علينا إيقافها. يجب علينا الحديث، مهما كلفنا الأمر من تدنيس أنفسنا بملامسة هذا الشيء الفاضح المخزي الذي كان لسوء الحظ مكشوفًا دون جدوى بوضوح منذ مائة عام. والكثير من الفلاسفة أهملوا تحذيرات شوبنهور المتكررة باستمرار، فليس كثيرًا أن يتحملوا المسؤولية عمَّا يصيبهم من ضرر (جزاءً وفاقًا)، كذلك مَن تعلَّموها يتحملون المسؤولية عمَّا يصيبهم من ضرر وما يصيب الجنسَ البشرى كلَّه.

يبدو لي خاتمةً مناسبة لهذا الفصل لو أني تركت الكلمة الأخيرة لشوبنهور، المُعادي للقومية الذي قال عن هيجل منذ مائة عام: «لقد مارَس لا على الفلسفة وحدها بل على كل أشكال الأدب الألماني، تدميرًا وتخريبًا، أو فلْنتحدث بشكل أكثر صرامة، مارَس تأثيرًا يُصيب بالغباوة، بل تأثيرًا وبائيًا. ومكافحةُ هذا التأثير بقوة وفي كل مناسبة واجبٌ على كل مَن يَقْدِرون على الحكم بشكل مستقل. فلو أننا صمتنا مَن سيتكلم؟».




مكتبة
الفكر الجديد

منهج ماركس

الجَمْعيِّون.. لديهم الحماس من أجل التقدم والتعاطف مع الفقراء، والشعور الفادح بالخطأ، والدافع من أجل أفعال عظيمة، وهو ما تفتقر إليه الليبرالية في اليوم الراهن. لكن علمَهم يقوم على إساءة فهم عميقة..، لذا فأفعالهم أفعال هدَّامة ورجعيَّة للغاية. ولأن قلوبهم ملتاعة، وعقولهم مشتتة، يُحاطون بخيارات مستحيلة.

- وولتر ليبمان Walter Lippman




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثالث عشر

الحتمية السوسيولوجية عند ماركس

كانت استراتيجيةُ الثورة على الحرية «الاستفادةَ من المشاعر وليس إهدار الطاقة في محاولات عقيمة للقضاء عليها». فالأفكار الأعز على قلوب الإنسانيين دعا إليها- بصوتٍ عالٍ- أعداؤها الأكثر دموية، ممن توغلوا بتلك الطريقة في المعسكر الإنساني تحت قناع الأنصار، فأحدثوا انشقاقًا واضطرابًا شاملًا. وفي كثير من الأحيان، كانت تنجح تلك الاستراتيجية بدرجة كبيرة، كما يتضح من تقديس العديد من الإنسانيين الأصلاء- حتى الآن- لفكرة أفلاطون عن «العدالة»، وفكرة النزعة الاستبدادية «المسيحية» القروسطية، وفكرة روسُّو عن «الإرادة العامة»، أو أفكار فيشته وهيجل عن «التحرر القومي». ولكن هذا النهج في الاختراق والتفتيت وإشاعة الاضطراب في المعسكر الإنساني وأسلوب بناء طابور خامس من المثقفين- هم ضحايا من حيث لا يدرون إلى حد كبير، ولذا مؤثرون بشكل أكبر- لم يحقق نجاحَه الأعظم إلا بعد أن أقامت النزعةُ الهيجلية نفسَها بوصفها أساس الحركة الإنسانية الحقة: أقصدُ الماركسيةَ التي هي حتى الآن- من بين أشكال النزعة التاريخانية- الشكل الأنقى والأكثر تطوّرًا والأخطر.



من المغري تناول أوجه الشبه بين الماركسية والجناح الهيجلي اليساري ونظيره الفاشي. ولكن من غير الإنصاف تمامًا التغاضي عن الفرق بينهما. فإذا كان أصلهما الفكري متطابقًا تقريبًا، فلا ريب في وجود دافع إنساني في الماركسية. الأكثر من هذا، وعلى النقيض من هيجليي الجناح اليميني، قام ماركس بمحاولة أمينة لتطبيق مناهج عقلانية على المشكلات المؤرِّقة في الحياة الاجتماعية. ولا يقلل من قيمة تلك المحاولة عدم نجاحها، كما سأوضح.

لا يتقدم العلم سوى بالتجربة والخطأ. ولقد حاول ماركس، ومع أنه أخطأ في عقائده الرئيسية فلم تذهب محاولته سدى. لقد فتح أعيننا وشَحَذَهَا في نواحٍ كثيرة. والعودة إلى ما قبل علم الاجتماع الماركسي أمر غير وارد. فكل الكتَّاب المحدثين مدينون لماركس، حتى وإنْ لم يعرفوا ذلك. تلك هي الحقيقة، لا سيما عند مَن لا يوافقون على عقائده، كما هو حالي؛ فأنا على استعداد للاعتراف بأن تناولي لأفلاطون وهيجل، مثلًا، يحمل بصمة ماركس.

لا يستطيع المرء إنصاف ماركس من دون الاعتراف بإخلاصه. فانفتاحه العقلاني وإحساسه بالواقع وعدم ثقته في اللغو والإطناب، لا سيما الإطناب الوعظي، جعله أحد مقاتلي العالم الأشد تأثيرًا ضد النفاق والرياء. كانت لديه رغبة ملتاعة في مساعدة المقهورين، وكان على وعي كامل بضرورة إثبات نفسه بالأفعال، لا بالأقوال فحسب. ولكون مواهبه الرئيسية نظرية، فقد كَرَّس عملًا هائلًا لإقامة ما اعتقد أنه أسلحة عملية في الحرب من أجل تحسين أوضاع الغالبية العظمى من الناس. إن إخلاصه في بحثه عن الحقيقة وأمانته الفكرية لَيُميِّزانه- فيما أعتقد- عن العديد من أتباعه (مع أنه لسوء الحظ لم ينجُ تمامًا من الأثر الفاسد لنشأته في جو الديالكتيك الهيجلي، الذي وصفه شوبنهور بأنه «يُخَرِّبُ كلَّ موهبة وذكاء»). كان اهتمام ماركس



بالعلم الاجتماعي والفلسفة الاجتماعية اهتمامًا عمليًا في الأساس؛ فرأى في المعرفة سبلَ تعزيز تقدم الإنسان. فلماذا نهاجم ماركس إذن؟. فيما أعتقد كان ماركس رغم مزاياه نبيًا زائفًا. لقد كان نبيَّ مسيرة التاريخ، ولم تتحقق نبوءاته؛ لكن هذا ليس مناط إداناتي الرئيسي له. فالأهم من هذا، أنه ضَلَّلَ العشرات من الأشخاص الموهوبين الأذكياء؛ فقادهم إلى الاعتقاد بأن النبوءة التاريخية هي الطريقة العلمية لمعالجة المشكلات الاجتماعية. إن ماركس مسؤول عن التأثير المدمِّر للنهج التاريخاني في الفكر داخل صفوف مَن أرادوا رفع شأن المجتمع المفتوح وإعلاء قيمته.

لكن هل من الصحيح أن الماركسية هي صنف من النزعة التاريخانية نقي؟، أَوَلا توجد بعض عناصر من التكنولوجيا الاجتماعية في الماركسية؟. إن حقيقة أن روسيا قامت بإجراء تجارب جريئة وناجحة- في أغلبها- في الهندسة الاجتماعية أدَّى بالعديد إلى استنتاج أن الماركسية، وكذلك العلم أو العقيدة التي تكمن وراء التجربة الروسية، لا بدّ أن تكون تكنولوجيا اجتماعية، أو على الأقل مبشِّرة بنجاحها. لكن مَن يعرفون تاريخ الماركسية لا يقعون في تلك الغلطة. فالماركسية نظرية تاريخية خالصة، تهدف إلى التنبوء بالمسار المستقبلي للتطوّرات الاقتصادية والسلطة السياسية، وعلى الأخص المسار المستقبلي للثورات. ولكنها لم تقدِّم الأساس لسياسة الحزب الشيوعي الروسي العامة بعد صعوده إلى السلطة السياسية؛ مادام ماركس كان يحظر عمليًا أية تكنولوجيا اجتماعية بسبب طوباويتها، فقد وجد تلاميذُه الروسيون أنفسَهم في البداية غير مستعدين تمامًا لمهامهم العظمى في مجال الهندسة الاجتماعية. فبينما سارع لينين إلى تحقيقها، لم تكن الماركسية قادرة على تقديم عون في الشؤون الاقتصادية العملية. يقول لينين بعد صعوده إلى السلطة: «لا أعرف أيَّ اشتراكي تناول تلك المشكلات؛ فلا شيء مكتوب بشأن أمور من هذا القبيل في الكتب المدرسية



البُلْشفية[1] Bolshevik أو في كتب المناشفة[2] Mensheviks». وبعد فترة من التجربة غير الناجحة، وهي ما يُسَمَّى بـ«فترة الحرب الشيوعية»، قرَّر لينين تبنِّي إجراءات وتدابير لم يكن من شأنها سوى العودة المحدودة والمؤقتة إلى نظام العمل من أجل المصلحة الخاصة private enterprise، وهو ما كان يُسَمَّى باسم السياسية الاقتصادية الجديدة، أما التجارب التي اتُّبِعَتْ في وقت لاحق- الخطط الخمسية، وما أشبه- فلم تتضمن أيَّ شيء يتماشى مع نظريات «الاشتراكية العلمية» التي طرحها ماركس وإنجلز معًا. فلا الموقف الغريب الذي وَجَدَ لينين نفسَه فيه قبل تقديمه السياسة الاقتصادية الجديدة، ولا إنجازاته يمكن تقييمها، دون إيلاء اعتبار واجب لتلك المسألة. فالبحوث الاقتصادية الواسعة التي قام بها ماركس لم تلمس مشكلات هيكلة السياسة الاقتصادية، ومنها مثلًا التخطيط الاقتصادي. وكما اعترف لينين: لا توجد كلمة بشأن اقتصادات الاشتراكية في أعمال ماركس، باستثناء شعارات عديمة الجدوى مثل «خُذْ من كلٍّ حسب قدرته، واعطِ لكلٍّ حسب حاجته». والسبب في ذلك أن بحوث ماركس الاقتصادية خضعت تمامًا لنبوءته التاريخية. لكن يجب أن نقول أكثر من هذا. فقد أكد ماركس بقوة على التعارض بين طريقته التاريخانية البحتة وأية محاولة لإجراء تحليل اقتصادي بهدف التخطيط العقلاني؛ فاتَّهم محاولات من هذا القبيل بأنها طوباوية، وتفتقر إلى المشروعية. وعليه، لم

---

(1) البلْشفية: برنامج البلاشفة الداعي إلى الإطاحة بالرأسمالية عن طريق العنف وإقامة ديكتاتورية البروليتاريا، أيْ طبقة العمال والكادحين، على أنقاضها. وهي الجناح المتطرف من حزب العمال الاجتماعي الديمقراطي الروسي، الذي استولى على السلطة في روسيا (25 أكتوبر 1917) بزعامة لينين- (المترجم).

(2) المنْشفية: جناح من الحزب الديمقراطي الاشتراكي الروسي، قبل الثورة الروسية وخلالها، يؤمن بتحقيق الاشتراكية بالتدريج عن طريق البرلمان، مخالفًا بذلك سياسة البلاشفة- (المترجم).



يدرس الماركسيون ما أنجزه «اقتصاديون برجوازيون»- على زعمهم- في هذا المجال. فكانوا بسبب تأهيلهم أقل استعدادًا للعمل الهيكلي البنَّاء من بعض «الاقتصاديين البرجوازيين» أنفسهم.

لقد رأى ماركس مهمته المحددة في تحرير الاشتراكية من خلفيتها العاطفية والأخلاقية والرؤيوية. فكان يطوِّر الاشتراكية كي ينتقل بها من مرحلتها الطوباوية إلى مرحلتها العلمية؛ مؤسِّسًا إياها على نهج علمي يحلل السبب والنتيجة، وعلى التنبوء أو التوقع العلمي. وبما أنه أدخل التوقع إلى مجال دراسة المجتمع جاعلًا إياه والنبوءة التاريخية أمرًا واحدًا فهذا يعني تأسيس الاشتراكية العلمية على دراسة الأسباب والنتائج التاريخية، وأخيرًا على التنبوء بمجيء الاشتراكية [النبوءة الاشتراكية].

عندما يجد الماركسيون هجومًا على نظرياتهم، ينسحبون غالبًا إلى القول بأن الماركسية ليست عقيدة بقدر ما هي منهج. فيقولون إنه حتى لو أن جوانب بعينها من عقائد ماركس أو بعض أتباعه، قد تم تجاوزها، فلا يزال من غير الممكن الاستغناء عن منهجه. وأعتقد أنه من الصحيح تمامًا التمسك بأن الماركسية هي في الأساس منهج. لكن من الخطأ الاعتقاد بأنها- من حيث هي منهج- في مأمن من الهجوم والتفنيد. الموقف ببساطة هو أن كل مَن يرغب في الحكم على الماركسية يجب عليه فحصها بإمعانٍ وانتقادها من حيث هي منهج، أيْ: يجب عليه معايرتها بمعايير منهجية. يجب عليه أن يتساءل عمَّا إذا كانت منهجًا مثمرًا أم فقيرًا، أيْ ما إذا كانت قادرة على تعزيز مهمة العلم أم غير قادرة. والمعايير التي يتعيَّن الحكم من خلالها على المنهج الماركسي هي معايير الممارسة العملية. وحين أصف الماركسية بأنها نزعة تاريخانية أنقى، أشير إلى أني أرى المنهج الماركسي فقير للغاية.

لقد تقبَّل ماركس نفسُه المدخلَ العملي لانتقاد منهجه؛ فهو أحد أوائل



الفلاسفة الذين طوروا الرؤى التي سُمِّيتْ فيما بعد «البرَجماتية»[1]. وفيما أعتقد، أُقْتيد إلى هذا الموقف لاقتناعه بأن ثمة حاجة ماسَّة إلى خلفية علمية لدى السياسي العملي، وبالطبع كان يقصد السياسي الاشتراكي. فقال إن العلم ينبغي أن يسفر عن نتائج عملية. انظر دومًا إلى الثمار، إلى النتائج العملية في نظرية ما! فستخبرك ببعض بنيتها العلمية. ينبغي على الفلسفة أو العلم ألّا يكتفيا بإعطاء نتائج عملية تُفَسِّرُ العالَم الذي نعيش فيه فحسب، فبمقدورهما عمل المزيد، بل ينبغي عليهما عمل أكثر من هذا؛ ينبغي عليهما تغيير العالم. قال ماركس في بداية حياته المهنية: «لقد فسَّر الفلاسفة العالَم بطرق متنوعة، ولكن المهم هو تغييره». لعل هذا هو الموقف البرَجماتي الذي جعله يستبق العقيدة المنهجية المهمة عند البرَجماتيين لاحقًا القائلة بأن مهمة العلم الأميز ليست اكتساب معرفة بحقائق ماضية بل توقع المستقبل والتنبوء به.

إن ذلك التأكيد على التنبوء العلمي لَهو في حد ذاته اكتشاف منهجي تقدمي مهم، لكنه قاد ماركس - لسوء حظه - إلى الضلال. فالحجّة المعقولة [المقبولة ظاهريًا] القائلة بأن العلم يمكنه التنبوء بالمستقبل - لو أن المستقبل محدد سلفًا، وإنْ جاز التعبير لو أن المستقبل حاضر في الماضي ومتداخل فيه - قادته إلى تبنِّي اعتقاد خاطئ مُفاده أن المنهج العلمي الصارم يجب تأسيسه على حتمية صارمة. فـ«القوانين الجامدة» لدى ماركس عن الطبيعة والتطوّر التاريخي تُبيِّن بجلاء تأثير الجو اللابلاسي[2] والماديين الفرنسيين. ولكن الاعتقاد بأن مصطلحَيْ «العلمي» و«الحتمي» مترابطان تمامًا إنْ لم

(1) البرَجماتية، أو الذرائعية، أو النفعية: فلسفة أمريكية راجت في الربع الأول من القرن العشرين. وضعت العمل فوق العقيدة، والخبرَة فوق المبادئ الثابتة، واتخذت من النتائج العملية مقياسًا لتحديد قيمة الفكرة وصدقها. أسسها تشارلز بيرس Pierce، وطوَّرها وليم جيمس James وجون ديوي Dewey - (المترجم).

(2) نسبة إلى المركيز دو لابلاس (1749-1827)، وهو رياضي وفلكي وفيزيائي فرنسي دَرَسَ حركة القمر والمشترى وزحل - (المترجم).



يكونا مترادفين، يُعَدُّ إحدى خرافات عصر لم ينقضِ بعدُ. ومادمتُ مهتمًا في الأساس بأسئلة المنهج عند مناقشة المظهر المنهجي، وهو من دواعي سروري، فلا داعي إلى الدخول في جدل حول المشكلة الميتافيزيقية للحتمية. لأنه مهما كانت نتيجة جدالات ميتافيزيقية من هذا النوع، كحمْل نظرية الكَمّ[1] مثلاً على «حرية الإرادة» [المشيئة الحرة]، فثمة شيء واحد ثابت ينبغي عليّ قوله. فلا أيّ نوع من الحتمية، سواء عبَّرت عن مبدأ اطِّراد نسق الطبيعة أو قانون السببية الشاملة، يُعتبر فرضًا ضروريًا في المنهج العلمي؛ نظرًا إلى أن الفيزياء، وهي العلم الأكثر تقدمًا من كل العلوم، لم تُظْهِرْ إمكان الاستغناء عن فرضيات من هذا القبيل فحسب، بل أظهرت كم هي متناقضة فيما بينها أيضًا. الحتمية ليست شرطًا قبْليًا ضروريًا في علم يمكنه تقديم تنبوءات. ولذا، ليس بمقدور المنهج العلمي أن يتكلم لصالح تبنّي الحتمية الصارمة. فالعلم بمقدوره أن يكون علميًا صارمًا دون ذلك الافتراض. وبطبيعة الحال، لا يُلام ماركس على تمسُّكه بوجهة النظر المعارضة، فقد كان يتمسَّك بها أفضل علماء عصره.

تجدر الإشارة إلى أنه ليست العقيدة المجردة والنظرية للحتمية هي وحدها التي قادت ماركس إلى الضلال، بل قاده على الأصح تأثيرها العملي في رؤيته للمنهج العلمي، وفي رؤيته لأهداف العلم الاجتماعي وإمكاناته. فالفكرة المجردة الخاصة بـ«الأسباب» [العلل] التي تحدِّد «التطوّرات الاجتماعية غير ضارة تمامًا بحد ذاتها» مادامت لا تقود إلى نزعة تاريخانية. وفي واقع الأمر، لا يوجد سبب مهما كان يفسِّر وجوب أن تقودنا تلك الفكرة إلى تبنّي موقف تاريخاني تجاه المؤسسات الاجتماعية،

---

(1) نظرية الكَمّ: وضعها ماكس بلانك Plank عام 1900 فحلت محل الميكانيكا الكلاسيكية، أو النيوتُنية، بسبب قدرتها على تفسير عدة ظواهر متعلقة بالامتصاص والإشعاع لم يكن ممكنًا تفسيرها بالنظرية الكلاسيكية. وهي تقول بأن عملية انبعاث أو امتصاص الطاقة من قِبل الذرات أو الجزيئات لا تتم على نحو متواصل ولكن على مراحل، كل منها كناية عن انبعاث أو امتصاص مقدار من الطاقة يدعى «الكَمّ» - (المترجم).



يتعارض بغرابة مع موقف تكنولوجي واضح يعتنقه الجميع- لا سيما الحتميون- نحو الآلات الميكانيكية أو الكهربية. لا يوجد سبب يوضح لماذا ينبغي علينا الاعتقاد بأن العلم الاجتماعي من بين كل العلوم هو القادر على تحقيق حلم قديم؛ حلم الكشف عمَّا يخبئه المستقبل لنا. هذا الإيمان بالكهانة العلمية لا يقوم على الحتمية وحدها؛ فأساسه الآخر هو الخلط بين التوقُّع العلمي كما نعرفه في الفيزياء أو علم الفلك، وبين النبوءة التاريخية الشاملة التي تتنبأ في خطوط عريضة باتجاهات تطوّر المجتمع الرئيسية مستقبلًا. فهذان النوعان من التنبوء أو التوقع جدٌّ مختلفين (وقد حاولت إيضاح ذلك في موضع آخر)، وعِلْمية الأول ليست حجّة لصالح عِلْمية الثاني. فرؤية ماركس التاريخانية لأهداف العلم الاجتماعي تعكس إلى حد كبير البرَجماتية التي قادته في الأصل إلى تأكيد وظيفة العلم التنبوئية. لقد اضطرته إلى تعديل وجهة نظره الأسبق القائلة بأن العلم ينبغي عليه تغيير العالم وهو يستطيع. نظرًا إلى أنه إذا وُجِدَ علم اجتماعي تترتب عليه نبوءة تاريخية، فلا بد أن يكون المسار الرئيسي للتاريخ قد حُدِّد سلفًا، وهكذا لن يتمكن حُسْن النية ولا العقل من تغييره. أما ما يتبقى لنا فهو تدخُّل معقول يؤكد- عبر النبوءة التاريخية- مسار التطوّر الوشيك، ويُزيل من طريقه العقبات الأسوأ. يقول ماركس في كتابه «رأس المال» Capital: «حين يكتشف مجتمعٌ القانونَ الطبيعي الذي يحدد حركته».. فلا يمكنه عندئذٍ تجاوز مراحل تطوّره الطبيعية، كَلّا ولا التملُّص منها للخروج من العالم بجرَّة قلم. ولكن بوسعه القيام بالكثير، فيمكنه تقصير وقت آلام ولادته وتخفيفها». تلك هي الرؤى التي أدت بماركس إلى التنديد بـ«الطوباويين» الذين ينظرون جميعهم إلى المؤسسات الاجتماعية بعيون المهندس الاجتماعي الذي يُخْضِعُها للعقل والإرادة الإنسانية، فيجعلها مجالًا ممكنًا لتخطيط عقلاني. لقد بدا له أن أولئك «الطوباويين» يحاولون بأيدٍ بشرية هشَّة توجيه سفينة المجتمع الضخمة ضد تيارات



التاريخ وعواصفه الطبيعية. ويعتقد أن كل عالِم يستطيع فعل ذلك فهو يتنبأ بعواصف ودوَّامات مقبلة. ولذا، فالخدمة العملية التي يمكنه إسداؤها ستقتصر على إصدار التحذير من عاصفة قادمة تهدد بانحراف السفينة عن مسارها الصحيح (وكان المسار الصحيح بالطبع هو اليسار!)، أو تقديم المشورة للركاب بشأن تواجدهم على الجانب الأفضل من السفينة. لقد رأى ماركس المهمة الحقيقية للاشتراكية العلمية في البشارة [الوعد] بألفية اشتراكية وشيكة. فرأى أنه بتلك البشارة- وحدها- يمكن للاشتراكي العلمي تعليم الناس كيفية الإسهام في مجيء العالَم الاشتراكي، كما يمكنه تسريع مجيئه بجعْل الناس واعين بالتغيُّر الوشيك، وبأدوارهم المرصودة لهم في مسرحية التاريخ. ومن ثَمَّ، ليست الاشتراكية العلمية تكنولوجيا اجتماعية، فهي لا تخبرنا بطرق بناء المؤسسات الاشتراكية ووسائله. وتُبيِّن وجهات نظر ماركس الخاصة بالعلاقة بين النظرية الاشتراكية والممارسة أن وجهات نظره تاريخانية بحتة.

كان فكر ماركس من نواحٍ عديدة نتاج عصره، حين كانت ذكرى الزلزال التاريخي الكبير، الثورة الفرنسية، لا تزال ماثلة (فقد أحيتها ثورة 1848). لقد استشعر أن هذه الثورة لا يمكن أن يكون قد خطط لها العقل البشري ودبَّرها. ولكن علمًا اجتماعيًا تاريخانيًا يمكنه توقعها؛ فالاستبصار الكافي بالسياق الاجتماعي يكشف أسبابها. لكن هذا الموقف التاريخاني موقف نمطي لمرحلة يمكن التعرف عليها من التشابه الوثيق بين نزعة ماركس التاريخانية ونزعة جون ستيوارت مِلْ[1] J. S. Mill التاريخانية (وهو مماثل للتشابه بين فلسفات أسلافه التاريخانية، هيجل وكونت Comte[2]).

---

(1) جون ستيوارت مِلْ: فيلسوف واقتصادي بريطاني، ولد في لندن عام 1806 -(المترجم).

(2) أوجست كونت Auguste Comte (1798-1857) رياضي وفيلسوف فرنسي، يُعتبر مؤسِّس الفلسفة الوضعية positivism، ومِن الباحثين مَن يَعتبره مؤسِّس علم الاجتماع أيضًا- (المترجم).



لم يفكر ماركس بدرجة كبيرة في «الاقتصاديين البرجوازيين من أمثال.. جون ستيوارت مِلْ»، الذي اعتبره «ممثلًا نمطيًا للتلفيقية الفلسفية التافهة البلهاء». لكن من الصحيح أنه قد أظهر في بعض المواضع قدرًا من الاحترام لـ«الاتجاهات الحديثة» عند الاقتصادي الإنساني مِلْ؛ فيبدو لي أن ثمة قرينة غير مباشرة ضد الظن بأن ماركس خضع لتأثير مباشر من رؤى مِلْ (أو على الأصح رؤى كونت) بشأن مناهج العلم الاجتماعي. فالاتفاق بين وجهات نظر ماركس ومِلْ أكثر إثارة للانتباه، لهذا السبب. ومن ثَمَّ، حين يقول ماركس في مقدمة كتابه «رأس المال»: «إن الهدف النهائي من هذا العمل إزاحة الستار عن.. قانون حركة المجتمع الحديث»، قد يقال إنه نفَّذ برنامج مِلْ: «المشكلة الأساسية.. للعلم الاجتماعي، هي العثور على قانون يتماشى مع أية حالة لمجتمع يُنْتِجُ الحالةَ التي تجعله ينجح ويتخذ مكانه». لقد ميَّز مِلْ بوضوح ما سمَّاه إمكان «نوعين من البحث السوسيولوجي»، يتجاوب الأول منهما تمامًا مع ما أسمِّيه التكنولوجيا الاجتماعية، ويتجاوب الثاني مع النبوءة التاريخانية، وقد انحازَ إلى الثاني واصفًا إياه بأنه «العلم الكلي بالمجتمع الذي بواسطته يجب تحديد نتائج النوع الآخر الأكثر خصوصية من البحث والتحكم فيه [السيطرة عليه]». ويقوم هذا العلم الكلي بالمجتمع على مبدأ السببية [العِليَّة]، طبقًا لوجهة نظر مِلْ عن المنهج العلمي، وهو يصف هذا التحليل السببي [العِلِّيَّ] للمجتمع بأنه «المنهج التاريخي». إن «أحوال المجتمع» عند مِلْ بـ«خصائصها.. القابلة للتغيُّر.. من عصر إلى عصر» تتطابق تمامًا مع «المراحل التاريخية» الماركسية، ويشبه اعتقادُ مِلْ المتفائل بالتقدم اعتقادَ ماركس، رغم أنه بطبيعة الحال أبسط من نظيره الديالكتيكي. (يعتقد مِلْ أن نموذج الحركة «الذي تتوافق معه الشؤون الإنسانية.. يجب أن يكون.. أحد نمطَيْ» حركتين فلكيتين محتملتين، إما حركة «الجرْم السماوي» أو «مسار الجسيم». إن الديالكتيك الماركسي أقل تحديدًا من بساطة قوانين التطوّر



التاريخي؛ فهو يتبنَّى - لو جاز التعبير - الدمجَ بين حركتيْ مِلْ، في ما يشبه حركة متموِّجة أو حلزونية).

ثمة المزيد من التشابهات بين ماركس ومِلْ؛ فمثلًا، كلاهما غير راضٍ عن «سياسة الحرية الاقتصادية» في الليبرالية، وكلاهما حاول اقتراح أسس أفضل تضطلع بتنفيذ الفكرة الأساسية للحرية. لكن في وجهات نظرهما بشأن المنهج السوسيولوجي، يوجد فرق جدٌّ مهم. يعتقد مِلْ أن دراسة المجتمع، في التحليل الأخير، لا بدّ أن تُختزل إلى السيكولوجيا [علم النفس]؛ وأن قوانين التطوّر التاريخي يمكن تفسيرها من خلال الطبيعة الإنسانية و«قوانين العقل»، ولا سيما تدرجها المتطوّر. يقول مِلْ: «إن التدرُّج المتطوّر الذي تمر به البشرية لَهو الأساس الذي يقوم عليه منهج.. علم اجتماعي.. أعلى بكثير من.. أشكاله.. السائدة.. فيما سبق». إن النظرية القائلة بأن السوسيولوجيا لا بدّ من اختزالها مبدئيًا إلى سيكولوجيا اجتماعية، رغم صعوبة الاختزال بسبب تعقيدات ناجمة عن تفاعلِ ما لا يُعَدُّ أو يُحصى من الأفراد، قد تبنَّاها على نطاق واسع العديد من المفكرين؛ بل هي إحدى النظريات المُسَلَّم بها ببساطة، وفي كثير من الأحيان، بوصفها أمرًا مفروغًا منه. سأطلق على هذا المدخل إلى السوسيولوجيا «نزعة سيكولوجية» (منهجية). والآن يمكننا القول إن مِلْ يؤمن بالنزعة السيكولوجية، أما ماركس فيطعن عليها، قائلًا بجزم: «العلاقات القانونية والهياكل السياسية [البنيات السياسية] المتنوعة لا يمكن.. تفسيرها بما يُسَمَّى 'تدرُّج العقل الإنساني في التطوّر' الكلي».
وربما كانت مساءلة النزعة السيكولوجية هي إنجاز ماركس الأعظم بوصفه عالِمًا سوسيولوجيًا. فبفعله ذلك فتَحَ الطريق إلى تصور أكثر فاعلية لعالَم محدد من القوانين السوسيولوجية، وللسوسيولوجيا التي كانت على الأقل مستقلة إلى حد ما.



في الفصول التالية سأشرح بعض النقاط في منهج ماركس، وسأحاول بصفة خاصة تأكيد وجهات نظره كلما اعتقدتُ أنها تنطوي على مزايا باقية. ومن ثَمَّ، سأتناول تاليًا هجوم ماركس على النزعة السيكولوجية، أيْ أتناول حججه لصالح علم اجتماع مستقل، لا يقبل الاختزال إلى السيكولوجيا. ثُمَّ فيما بعد سأحاول إظهار الضعف القاتل والعواقب المدمرة لنزعته التاريخانية.



الفصل الرابع عشر

استقلال السوسيولوجيا

الصياغة الموجزة لاعتراض ماركس على النزعة السيكولوجية [النفسية]، أيْ على الاعتقاد المقبول ظاهريًا بأن كل قوانين الحياة الاجتماعية يجب اختزالها في النهاية إلى قوانين سيكولوجية للطبيعة الإنسانية- هي مقولته الذائعة: «ليس وعي الإنسان هو الذي يحدد وجوده، بل وجوده الاجتماعي هو الذي يحدد وعيه». ووظيفة الفصل الحالي وكذلك الفصلين اللاحقين عليه هي بشكل رئيسي تفصيل تلك المقولة. وعلى الفور أقول إني من خلال تطوير ما أعتقدُ أنه مناهَضة ماركس للنزعة السيكولوجية سأطوِّر وجهة نظر أشارك فيها بنفسي [أؤيدها].

وبوصفه مثالًا إيضاحيًا وخطوة أولى في فحصنا، نشير إلى مشكلة ما يُسَمَّى بقواعد الزواج الخارجي[1] exogamy؛ أيْ مشكلة تفسير التصنيف العريض، في ما بين الثقافات الأكثر تنوعًا، لقوانين الزواج الهادفة- على ما يظهر- إلى منع زواج الأقارب. إن مِل ومدرسته النفسية في السوسيولوجيا [علم الاجتماع] (وقد التحق بها مؤخرًا العديد من المحللين النفسيين)

(1) الزواج من خارج العشيرة أو من الأجنبي عمومًا- (المترجم).



سيحاول تفسير تلك القواعد باللجوء إلى «الطبيعة البشرية»، مثلًا النفور الغريزي من زنا المحارم (المتطوّر ربما عبر انتقاء طبيعي أو من خلال «الكبْت»)، وتفسير كهذا ساذج أو شعبي. ولكن تبنّي وجهة النظر التي تعبّر عنها مقولة ماركس، يجعل المرء يتساءل عمَّا إذا لم يكن الأمر معكوسًا، أيْ ما إذا كانت الغريزة الظاهرة ليست سوى نتاج التعليم: نتاج قواعد وتقاليد اجتماعية تطالب بالزواج الخارجي [زواج الأباعد] وتحظر زنا المحارم، وليست سببًا لها. من الواضح أن هذين المدخلين يتجاوبان تمامًا مع مشكلة جدّ قديمة حول ما إذا كانت القوانين الاجتماعية «طبيعية» أم «عُرْفية» (وهي مشكلة تناولتُها بالتفصيل في الفصل الخامس). في مسألة كالتي اخترناها هاهنا بوصفها مثالًا إيضاحيًا، سيصعب تحديد أية نظرية من النظريتين هي الصحيحة: تفسير القواعد الاجتماعية التقليدية بالغريزة أم تفسير الغريزة الظاهرة بالقواعد الاجتماعية التقليدية. ولكن إمكان حسم مثل تلك المسائل بالتجربة قد اتضح من حالة مناظِرة، ألا وهي حالة النفور الغريزي الظاهر من الثعابين. فهذا النفور ينطوي على شَبَهٍ أعظم بكونه غريزيًا أو «طبيعيًا» عند عَرْضِ الثعابين لا على الإنسان فقط بل على كل القِرَدَة الشبيهة بالإنسان ومعظم القِرَدَة الأخرى أيضًا. ولكن يبدو أن التجارب تشير إلى أن هذا الخوف عُرْفي. يَظهر أنه نتاج التربية، لا عند الجنس البشري فقط، بل عند الشمبانزي أيضًا، مادام أن صغار الإنسان وصغار الشمبانزي الذين لم يتعلموا الخوف من الثعابين لا يُظْهِرون تلك الغريزة المزعومة. وينبغي اتخاذ هذا المثال بوصفه تحذيرًا. فنحن هنا أمام نفور شامل على ما يبدو، يتجاوز عالم البشر. ولكن لكونها عادةً ليست شاملة فنجادل ضد كونها مؤسَّسة على الغريزة (وحتى هذه الحُجَّة أمر خطير طالما وُجِدَتْ عادات تفرض كبْت الغرائز)، فإننا نرى أن العكس ليس هو الصحيح بالتأكيد. فالانتشار العالمي لسلوك بعينه ليس حجّة قاطعة لصالح كونه غريزيًا، أو متجذِّرًا في «الطبيعة البشرية».



تُظهر تلك الاعتبارات مدى سذاجة افتراض وجوب استمداد كل القوانين الاجتماعية مبدئيًا من سيكولوجيا «الطبيعة البشرية». لكن هذا التحليل لا يزال فجًّا نوعًا ما. ومن أجل المضي خطوة أبعد، نحاول تحليل الأطروحة الرئيسية الأكثر مباشرة في النزعة السيكولوجية، ألا وهي الاعتقاد بأن القوانين الاجتماعية يجب اختزالها في نهاية المطاف إلى قوانين سيكولوجية، مادامت أحداث الحياة الاجتماعية- بما فيها أعرافها- لا بدّ أن تكون ثمرة دوافع نابعة من عقول البشر الفردية؛ أيْ كون المجتمع نتاج تفاعل العقول.

ضد هذا الاعتقاد في النزعة السيكولوجية، يقدِّم المدافعون عن استقلال السوسيولوجيا [علم الاجتماع] وجهات نظر «مؤسَّساتية». فيشيرون بادئ ذي بدء إلى عدم وجود فعل يمكن تفسيره بالدافع وحده؛ فإذا كانت الدوافع (أو أية مفاهيم سيكولوجية أو سلوكية أخرى) مستخدمة في التفسير فلا بد أن تُستكمل بالرجوع إلى الموقف العام [السياق العام] ولا سيما البيئة. وفي حالة الأفعال الإنسانية فإن تلك البيئة هي- إلى حد كبير جدًا- الطبيعة الاجتماعية؛ ومن ثَمَّ فأفعالنا لا يمكن تفسيرها من دون الرجوع إلى بيئتنا الاجتماعية وإلى مؤسساتنا الاجتماعية وطريقتها في الأداء. ولذا، من المستحيل- كما قد يَدَّعِي المؤسَّسيُّ- اختزال السوسيولوجيا إلى تحليل سيكولوجي أو سلوكي لأفعالنا؛ الأصح أن كل هذا التحليل يفترض السوسيولوجيا سلفًا، ولذا لا يمكنه الاعتماد كليًا على تحليل سيكولوجي. إن السوسيولوجيا أو على الأقل الجزء المهم فعلًا منها لا بدّ أن يكون مستقلًا.

وعلى هذه الرؤية يردُّ أتباع النزعة السيكولوجية بحسم قائلين إنهم على أتم استعداد للاعتراف بالأهمية الكبرى للعوامل البيئية، سواء كانت طبيعية أم اجتماعية؛ ولكن بنية (وقد يفضلون كلمة أحدث مسايرةً



للموضة هي «نموذج» أو «طراز») البيئة الاجتماعية، على خلاف البيئة الطبيعية، هي من صنع الإنسان؛ ولذا يجب أن تَقبل التفسير بواسطة الطبيعة البشرية، طبقًا لعقيدة النزعة السيكولوجية. وعلى سبيل المثال، المؤسسة المميزة التي يسميها الاقتصاديون «السوق»- ووظيفتها هي الموضوع الرئيسي لدراساتهم- تُسْتَمَدُ في التحليل الأخير من سيكولوجيا «الإنسان الاقتصادي»، أو لو استخدمنا عبارات مِلْ، من سيكولوجيا «ظواهر السعي وراء الثروة». الأكثر من هذا، يصر أتباع النزعة السيكولوجية على أنه بسبب البنية السيكولوجية المميزة للطبيعة البشرية، تلعب المؤسسات هذا الدور المهم في مجتمعنا؛ فبمجرد إنشائها تُبدي مَيْلًا إلى أن تصبح جزءًا تقليديًا وثابتًا نسبيًا من بيئتنا. وفي النهاية- وهذه هي نقطتهم الحاسمة- فـ«أصل التقاليد وتطوّرها أيضًا» يجب أن يَقبل التفسير من خلال الطبيعة البشرية. وعند تتبع التقاليد والمؤسسات بالعودة إلى أصلها، سنجد حتمًا أن إدخالها لأول مرة يقبل التفسير بمصطلحات سيكولوجية، مادام الإنسان قد أدخلها لغرض أو لآخر، وتحت تأثير دوافع محددة. وحتى لو كانت تلك الدوافع قد نُسيت في مسيرة الزمن [ابتلعها مجرى الزمن]، فهذا النسيان وكذلك استعدادنا لبناء مؤسسات هدفها غامض، يقوم بدوره على الطبيعة البشرية»، ولذا فكما يقول مِلْ: «كل ظواهر المجتمع هي ظواهر الطبيعة البشرية»، و«قوانين ظواهر المجتمع ليست سوى قوانين أفعال البشر وعواطفهم»، أيْ: «قوانين الطبيعة البشرية الفردية؛ فالناس لا ينقلبون إلى نوع آخر حين يجتمعون معًا..».

تُعتبر تلك الملاحظة الأخيرة في دلائل الإثبات عند مِلْ واحدة من أكثر الجوانب الجديرة بالثناء في النزعة السيكولوجية، أعني معارضتها المتعقِّلة [الحكيمة] للنزعة الجَمْعِيَّة والكُلِّيَّة، ورفضها التأثر برومانسية روسُّو أو هيجل، أيْ التأثر بفكرة الإرادة العامة أو الروح القومية أو ربما عقل



الجماعة. وفيما أعتقد، لا تصح النزعة السيكولوجية إلا بقدر إصرارها على ما يُسَمَّى «النزعة الفردية المنهجية» في مقابل «النزعة الجَمْعِيَّة المنهجية»؛ فهي تصر بحق على أن «السلوك» و«الأفعال» الجَمْعِيَّة، كالدول أو الجماعات الاجتماعية، تُختزل بالضرورة إلى سلوك الفرد البشري وأفعاله. لكن الاعتقادَ بأن اختيار مثل هذا المنهج المعتدِّ بالفرد يقتضي ضمنًا اختيار المنهج السيكولوجي اعتقادٌ مغلوط (كما سيتضح أدناه في هذا الفصل)، حتى رغم أنه قد يبدو مقنعًا للغاية عند الوهلة الأولى؛ وأن هذه النزعة السيكولوجية تتحرك بحد ذاتها على أرضية خَطِرَة نوعًا ما بصرف النظر عن منهجيتها المُعْتَدَّة بالفردية الجديرة بالثناء، وهو ما يمكن فهمه من بعض الفقرات الإضافية في حُجَّة مِلْ التي يتضح منها أن النزعة السيكولوجية مضطرة إلى تبنِّي مناهج تاريخانية. إن محاولة اختزال وقائع بيئتنا الاجتماعية إلى وقائع سيكولوجية تدفعنا بقوة إلى تكهنات بشأن الأصول والتطوّرات. وعند تحليل سوسيولوجيا أفلاطون، كانت لدينا فرصة لقياس المزايا المشكوك فيها في هذا المدخل إلى العلم الاجتماعي (قارِن الفصل الخامس). وعند انتقاد مِلْ سنحاول التعامل معه بطريقة الضربة القاضية.

مما لا شك فيه أن نزعة مِلْ السيكولوجية اضطرته إلى تبنِّي منهج تاريخاني، وهو واعٍ وإنْ بشكل غامض بعقم النزعة التاريخانية وفقرها، مادام يحاول تعليل ذلك العقم بالإشارة إلى صعوبات ناجمة عن تعقيدات هائلة في التفاعل بين عدد كبير من العقول الفردية، فهو يقول: «من المحتم عدم إدخال أيِّ تعميم إلى العلوم الاجتماعية ما لم تكن الأسس الكافية توضحها الطبيعة البشرية، ولا أعتقد أن أيًا منها سيزعم أنه من الممكن- بدءًا من مبدأ الطبيعة البشرية ومن الظروف العامة لوضعية جنسنا البشري- تحديد النظام «السابق» [القَبْلي] الذي يجب أن يحدث فيه التطوّر البشري،



ومن ثَمَّ التنبوء بوقائع التاريخ العامة حتى الوقت الحاضر». والسبب الذي يعطيه هو أنه «بعد الحدود الأولى القليلة من التسلسل، يصبح التأثيرُ المُمَارَس على كل جيل من أجيال سابقة عليه راجحًا أكثر وأكثر على التأثيرات الأخرى كلها». (وبكلمات أخرى، البيئة الاجتماعية تصبح التأثير المهيمن). «وهكذا فتسلسل الأفعال وردود الأفعال لا يمكن تقديره من خلال المَلَكات البشرية...».

تكشف تلك الحُجَّةُ، ولا سيما ملاحظة مِلْ بشأن «الحدود الأولى القليلة من التسلسل»، عن ضعف البلْورة السيكولوجية للتاريخانية. فإذا كانت كل الانتظامات في الحياة الاجتماعية، قوانين بيئتنا الاجتماعية وكل المؤسسات، إلخ.، تُفَسَّرُ في نهاية المطاف وتُخْتَزَلُ إلى «أفعال الإنسان وعواطفه»، فسيفرض هذا المدخل علينا ليس فكرة التطوّر السببي التاريخي فقط، بل فكرة «الخطوات السريعة» في هذا التطوّر أيضًا. نظرًا إلى أن التركيز على الأصل السيكولوجي للقواعد أو المؤسسات الاجتماعية لن يعني سوى العودة بها إلى حالةٍ اعْتَمَدَ بدءُ العمل بها على العوامل السيكولوجية فقط، أو على نحو أدق حالة كانت مستقلة فيها عن أية مؤسسات اجتماعية قائمة.

ومن ثَمَّ، فالنزعة السيكولوجية مضطرة- شاءتْ أم أبتْ- إلى العمل مع فكرة «بداية المجتمع» ومع فكرة الطبيعة البشرية والسيكولوجيا البشرية مادامت قد وُجِدَتْ قبل المجتمع. وبعبارات أخرى، إن ملاحظة مِلْ بشأن «الحدود الأولى القليلة من التسلسل» الخاص بالتطوّر الاجتماعي ليست هفوة عارضة، كما قد يُعتقد، بل هي تعبير مناسب عن موقف لا أمل فيه فُرِضَ عليه. وهو موقف لا أمل فيه؛ لأن نظرية الطبيعة البشرية ما قبل الاجتماعية، التي تفسِّر أساس المجتمع- البلْورة السيكولوجية لـ«العقد الاجتماعي»- ليست أسطورة تاريخية فقط بل إنْ جاز التعبير أسطورة



منهجية أيضًا. وبالكاد يمكن مناقشتها بجدية، فنحن لدينا كل الأسباب للاعتقاد بأن الإنسان، أو على الأصح سلفه، كان اجتماعيًا قبل وجود الإنسان (معتبرين مثلًا أن اللغة افترضتْ وجودَ المجتمع سلفًا). لكن ذلك يعني أن المؤسسات الاجتماعية بانتظاماتها الاجتماعية النمطية أو القوانين السوسيولوجية، لا بدّ أن تكون قد وُجِدَتْ قبل ما يروق للبعض أن يسميه «الطبيعة البشرية» والسيكولوجيا البشرية. وإذا كان الاختزال قد سُعِيَ إليه في كل شيء، فسيكون باعثًا على الأمل- من ثَمَّ- محاولة اختزال أو تفسير السيكولوجيا من خلال السوسيولوجيا أكثر من العكس. وهذا يُعيدنا إلى مقولة ماركس في بداية هذا الفصل. الإنسان- أيْ: العقول والحاجات والآمال والمخاوف والتوقعات والدوافع والتطلعات لدى أفراد البشر- هو- إنْ استطعنا قوْل شيء- نتاجُ الحياة في المجتمع وليس خالقَه. يجب الاعتراف بأن بنية بيئتنا الاجتماعية هي من صنع الإنسان بمعنى محدد، وأن مؤسساتها وتقاليدها ليست من عمل الرب ولا من عمل الطبيعة، بل ثمار أفعال الإنسان وقراراته، ويمكن تغييرها بأفعال الإنسان وقراراته. لكن ذلك لا يعني أنها مُصَمَّمَة بطريقة واعية تمامًا، وتقبل التفسير من خلال حاجات أو آمال أو دوافع. فعلى العكس، فحتى كل ما ينشأ بوصفه نتاج أفعال إنسانية واعية وقصدية، هو في الغالب أثر جانبي لأفعال من هذا القبيل، غير مباشر وغير مقصود، وغالبًا غير مُرَاد. «قلة قليلة من المؤسسات الاجتماعية فحسب مُصَمَّمَة بوعي، بينما الغالبية العظمى «نمت» بوصفها نتائج غير مقصودة لأفعال البشر» كما ذكرتُ من قبل، ويمكننا إضافة أنه حتى معظم المؤسسات القليلة التي صُمِّمَتْ بوعي ونجاح (لنقلْ، جامعة تأسست حديثًا أو نقابة) لم تَطَّرِدْ وفق خطة؛ بسبب تداعيات اجتماعية غير مقصودة نجمت عن إنشائها المقصود. فإنشاؤها لا يؤثر في العديد من المؤسسات الاجتماعية الأخرى فقط بل في «الطبيعة البشرية» أيضًا، في الآمال والمخاوف والطموحات، وأولًا في مَن شاركوا



فيها بشكل مباشر، ثم لاحقًا في كل أفراد المجتمع. وإحدى عواقب ذلك ارتباط القيم الأخلاقية في مجتمعٍ - المطالب والاقتراحات التي يَعترف بها الجميع أو تقريبًا الجميع - ارتباطًا وثيقًا بمؤسساته وتقاليده، فلا يمكننا العيش بعد هذم مؤسسات مجتمع وتقاليده (كما أشرتُ في الفصل التاسع عند مناقشة «تنظيف القماش» في الثورية الراديكالية).

كل ذلك يستمر يقينًا لفترات أقدم في التطوّر الاجتماعي، أيْ من أجل المجتمع المغلق الذي فيه يكون التصميم الواعي للمؤسسات هو الحدث الأكثر استثناءً، هذا إذا حدث. واليوم، تغيَّرت الأمور، بسبب معرفتنا المتزايدة ببطء بالمجتمع، أيْ: بسبب دراسة التداعيات غير المقصودة لخططنا وأفعالنا. وذات يوم قد يصبح الناسُ خالقين مجتمعًا مفتوحًا، ومن ثَمَّ قدرًا من مصيرهم أكبر، وواعين به. (وقد احتفى ماركس بذلك الأمل، كما سيتضح في الفصل التالي). لكن ذلك كله هو إلى حد ما مسألة درجة، ورغم تعلُّمنا التنبوء بالعديد من العواقب غير المقصودة لأفعالنا (وهو الهدف الرئيسي من كل التكنولوجيا الاجتماعية)، فثمة دومًا العديد مما لم نكن قادرين على التنبوء به أو توقُّعه.

إن اضطرار النزعة السيكولوجية إلى التعامل مع فكرة الأصل السيكولوجي للمجتمع تشكل في رأيي حجّة حاسمة ضدها. لكنها ليست الحجّة الوحيدة. فلعل النقدَ الأهم للنزعة السيكولوجية إخفاقُها في فَهْمِ المهمة الرئيسية للعلوم الاجتماعية التفسيرية. وليست هذه المهمةُ - كما يعتقد التاريخاني - التنبوءَ بالمسار المستقبلي للتاريخ، بل على الأصح اكتشاف عدم الاستقلال الأقل وضوحًا في المجال الاجتماعي وتفسيره. إنها اكتشاف الصعوبات التي تقف في طريق الفعل الاجتماعي، وإنْ جاز التعبير دراسة الصعوبات العسيرة [المتعذِّرة] والنكوص أو تقصّف النسيج الاجتماعي، ومقاومته لمحاولاتنا صياغته والتعامل معه.



كي أجعل وجهة نظري واضحة، سأصف بإيجاز نظرية رائجة على نطاق واسع تفترض ما أعتبره العكسَ تمامًا للهدف الحقيقي من العلوم الاجتماعية، وهي «نظرية المؤامرة على المجتمع». فهي وجهة نظر مُفادها أن تفسير ظاهرة اجتماعية يتمثل في اكتشاف الرجال أو المجموعات التي تهتم بإحداث تلك الظاهرة (أحيانًا تكون مصلحة خفية لها أولوية الكشف عنها)، والذين خططوا وتآمروا لتحقيقها. تنشأ تلك الرؤية لأهداف العلوم الاجتماعية من نظرية مغلوطة؛ مُفادها أن كل ما يحدث في المجتمع- لا سيما أحداث كالحرب والبطالة والفقر وأشكال القصور التي يراها الناس أمورًا غير مرغوبة في العادة- إنما ينتج عن تخطيط يقصده بعضُ الأفراد والجماعات القوية. هذه النظرية رائجة على نطاق واسع، وهي أقدم حتى من النزعة التاريخانية (التي كما يتضح من نموذجها الإيماني البدائي، مشتقة من نظرية المؤامرة). وفي نماذجها الحديثة، هي- كالتاريخانية الحديثة، والموقف الحديث بعينه من «القوانين الطبيعية»- نتيجة نمطية لعَلْمنة الخرافات الدينية. فالاعتقاد بأن الآلهة الهومرية[1] تفسِّر مؤامراتُها تاريخَ الحرب الطروادية قد ولَّى. فالآلهة أزيلت عن أماكنها. ثم احتل مكانَها رجالٌ أو جماعاتٌ أقوياء- جماعات الضغط الشريرة بخبثها مسؤولة عن كل الشرور التي نعاني منها- كحكماء صهيون أو المحتكرين أو الرأسماليين أو الإمبرياليين.

ولا أقصد أن المؤامرات لا تحدث أبدًا. على العكس، إنها ظواهر اجتماعية نمطية. ولكنها تصبح مهمة مثلًا متى وصل مَن يؤمنون بنظرية المؤامرة إلى السلطة. فمَن يؤمنون مخلصين بأنهم يعرفون كيف يجعلون السماء على الأرض [يصنعون جنة أرضية] من المرجح أكثر أن يتبنّوا

(1) الآلهة الهومرية: نسبة إلى هوميروس الشاعر الإغريقي الملحمي الأسطوري (القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد)، صاحب ملحمتي الإلياذة والأوديسة- (المترجم).



نظرية المؤامرة، فيشتركوا في مؤامرة مماثلة ضد متآمرين غير موجودين. لأن التفسير الوحيد لعجزهم عن إنتاج سمائهم [جنتهم الأرضية] هو نوايا الشيطان الشريرة، الموكول إليه أمر جهنم.

المؤامرات تحدث، ولا بد من الاعتراف بهذا، لكن الحقيقة اللافتة التي تدحض نظرية المؤامرة- رغم وقوع مؤامرات- هو أن القليل من تلك المؤامرات ينجح في نهاية المطاف. «نادرًا ما يُتِمُّ المتآمرون مؤامرتهم».

لماذا يحدث ذلك؟. ولماذا تختلف المنجزات اختلافًا واسعًا عن الطموحات؟. لأن ذلك هو في العادة حال الحياة الاجتماعية، سواء كانت توجد مؤامرة أم لا. الحياة الاجتماعية ليست مجرد اختبار قوة بين جماعتين متعارضتين: إنها فعل داخل إطار مرن أو هَشٍّ تقريبًا من المؤسسات والتقاليد، وهي تخلق- بصرف النظر عن أيٍّ فعل مضاد واعٍ- العديد من ردود الأفعال غير المتوقعة في هذا الإطار، وبعضها ربما لا يمكن التنبوء به حتى.

إن محاولة تحليل ردود الأفعال تلك والتنبوء بها قدر الإمكان هي على ما أعتقد المهمة الرئيسية للعلوم الاجتماعية. إنها مهمة تحليل التداعيات الاجتماعية غير المقصودة لأفعال إنسانية مقصودة، وهي تداعيات يتجاهل أهميتَها نظريةُ المؤامرة والنزعةُ السيكولوجية على السواء، كما أشرتُ من قبل. فالفعل الذي يتواصل بدقة طبقًا للقصد منه لا يخلق مشكلة للعلم الاجتماعي (باستثناء ضرورة تفسير السبب في أن حالة بعينها على الأخص لا تنجم عنها تداعيات غير مقصودة). أحد أكثر الأفعال الاقتصادية بدائية قد يلعب دور مثال يوضح فكرة العواقب غير المقصودة لأفعالنا إيضاحًا تامًا. إذا أراد رجل- على وجه السرعة- شراء منزل، فنستطيع باطمئنان افتراض أنه لا يريد رفع سعر سوق المنازل، لكن الواقع الفعلي الذي يبدو عليه في السوق بوصفه مشتريًا سيتجه إلى رفع أسعار السوق. وثمة إشارات



مماثلة تجعل البائع يتشبث. أو لو أخذنا مثالًا من مجال مختلف تمامًا: إذا قرر رجل التأمين على حياته فمن غير المرجح أن لديه نيَّة لتشجيع بعض الناس على استثمار أموالهم في أسهم تأمين، لكنه سيبدأ في تشجيعهم رغم كل شيء. ونحن نرى هنا بوضوح أن عواقب أفعالنا ليست كلها عواقب مقصودة. وعليه، لا يمكن أن تكون نظرية المؤامرة على المجتمع سليمة؛ مادامت تؤكد باستمرار أن كل النتائج- حتى تلك التي لا يبدو من الوهلة الأولى أن شخصًا يقصدها- هي نتائج مقصودة لأفعال أُناسٍ مهتمين بتحقيق تلك النتائج.

لا تدحض الأمثلة الواردة النزعة السيكولوجية بالسهولة التي تدحض بها نظرية المؤامرة؛ فالمرء يمكنه القول بأن «معرفة» البائع بوجود المشتري في السوق و«تطلعه» إلى الحصول على أعلى سعر- وبكلمات أخرى، العوامل السيكولوجية- هي التي تفسِّر التداعيات الموصوفة. وهذا صحيح تمامًا؛ لكن يجب ألا ننسى أن هذه المعرفة وهذا التطلع ليسا من معطيات الطبيعة البشرية، فهما بدورهما يقبلان التفسير من خلال «السياق الاجتماعي»: سياق السوق.

ولا يمكن اختزال هذا السياق الاجتماعي إلى الدوافع، وإلى قوانين عامة في «الطبيعة البشرية». وفي الواقع، قد يؤدي تدخل «سمات بعينها في الطبيعة البشرية»، كتأثرنا بالدعاية، إلى انحرافات عن السلوك الاقتصادي المذكور للتوِّ. الأكثر من هذا، لو اختلف السياق الاجتماعي عن السياق المتخيَّل [المتوخَّى]، فقد يسهم الزبون- عن طريق فعل الشراء- في تراجع سعر السلعة بشكل غير مباشر، مثلًا عبر جعْل إنتاجها بالجملة أكثر ربحية. ورغم أن هذا التأثير يحدث على نطاق أبعد من مصلحته كزبون، فربما ينجم لا إراديًا بوصفه أثرًا عكسيًا، وفي ظل شروط [ظروف] سيكولوجية مماثلة تمامًا. والسياقات الاجتماعية التي قد تؤدي- على نطاق واسع-



إلى تداعيات مختلفة من هذا النوع غير مرغوبة أو غير مقصودة، لا بدّ أن يدرسها علم اجتماعي لا يحرِّكه حكم مسبق كالآتي: «من الحتمي عدم إدخال أيِّ تعميم إلى العلوم الاجتماعية ما لم توضح الطبيعة البشرية الأسسَ الكافية» كما قال مِلْ. لا بدّ أن يدرسها علمٌ اجتماعي مستقل.

إن استمرار هذه الحجّة ضد النزعة السيكولوجية يجعلنا نقول بأن أفعالنا يمكن تفسيرها من خلال السياق الذي تقع فيه. وبطبيعة الحال، لا تقبل التفسير بتمامها من خلال السياق وحده؛ فتفسير الطريقة التي بها يتحايل رجل- عند عبور الشارع- على السيارات التي تتحرك فيه قد يذهب إلى أبعد من السياق، وقد يشير إلى دوافعه، وإلى «غريزة» الحفاظ على الذات أو رغبته في تجنب الألم، إلخ. لكن هذا الجانب «السيكولوجي» في التفسير هو- في كثير من الأحيان- تافه بالمقارنة مع تحديد مُفَصَّلٍ لفعله بواسطة ما يُسَمَّى «منطق السياق». وإلى جانب ذلك، من المستحيل أن يشتمل على كل العوامل السيكولوجية في وصف السياق. إن تحليل السياقات، ومنطق السياق، يلعبان دورًا مهمًا في الحياة الاجتماعية وكذلك في العلوم الاجتماعية، وهو في الحقيقة منهج التحليل الاقتصادي. وفي ما يتعلق بمثال من خارج الاقتصاد، أحيل إلى «منطق السلطة»، الذي نستخدمه في تفسير دوافع سياسات السلطة وكذلك أعمال مؤسسات سياسية بعينها. فمنهج تطبيق المنطق السياقي على العلوم الاجتماعية لا يقوم على أية فرضية سيكولوجية متعلقة بعقلانية «الطبيعة البشرية» (أو غيرها). على العكس: حين نتحدث عن «سلوك عقلاني» أو «سلوك غير عقلاني» نقصد السلوك الذي يتطابق- أو لا يتطابق- مع منطق سياق بعينه. وفي واقع الحال، يفترض التحليل السيكولوجي للفعل من خلال دوافع (عقلية أو لاعقلية)- كما أشار ماكس فيبر- يفترض سلفًا أننا قد طوَّرنا من قبل معيارًا لما يُعَدُّ عقلانيًا في السياق الذي نحن بصدده.



وينبغي ألا يُساء فَهْم حُجَجِي ضد النزعة السيكولوجية. فليس مقصودًا منها بالطبع إظهارُ أن الدراسات والاكتشافات السيكولوجية ضئيلة القيمة عند عالِم الاجتماع. الأصح أنها تعني أن السيكولوجيا- سيكولوجيا الفرد- هي أحد العلوم الاجتماعية، وإنْ لم تكن هي أساس كل العلم الاجتماعي. فلا أحد سينكر أهمية حقائق سيكولوجية في العلم السياسي كاشتهاء السلطة، ومختلف الظواهر العُصابية المتعلقة باشتهاء السلطة. لكن «اشتهاءَ السلطة» فكرةٌ اجتماعية بلا ريب، كما أنه فكرة سيكولوجية: يجب ألا ننسى أنه لو درسنا مثلًا أول ظهور لهذا الاشتهاء في الطفولة، فسندرسه من خلال وضع مؤسسة اجتماعية محددة، مثلًا مؤسسة أسرتنا الحديثة، (فالأسرة في الإسكيمو تؤدي إلى ظواهر مختلفة إلى حد ما). واقعة سيكولوجية أخرى تُعتبر مهمة بالنسبة إلى السوسيولوجيا وتثير مشكلات سياسية ومؤسَّسية خطيرة هي العيش في كنف قبيلة، أو «جماعة» تقترب من القبيلة، ويراها العديد من الناس ضرورة عاطفية (لا سيما عند الشباب الذين ربما وفقًا للتوازي بين تطوّر تاريخ النمو وتاريخ السلالة يجب عليهم اجتياز المرحلة القَبَليَّة أو «الهند أمريكية»). ولا يعني هجومي على النزعة السيكولوجية هجومًا على كل الاعتبارات السيكولوجية، قد يُسْتَدَلُّ عليه من استعمالي (في الفصل العاشر) مفهومًا كـ«توتر الحضارة» الناتج جزئيًا عن حاجة عاطفية غير مشبعة. فهذا المفهوم يحيل إلى مشاعر محددة من عدم الارتياح، ولذا فهو مفهوم سيكولوجي. لكنه في الوقت نفسه مفهوم سوسيولوجي أيضًا؛ نظرًا إلى أنه يميز تلك المشاعر ليس بوصفها غير سارة ومقلقة.. إلخ.، فقط، بل يربطها بسياق اجتماعي محدد، وبالتقابل بين مجتمع مفتوح ومجتمع مغلق، (وينطوي العديد من المفاهيم السيكولوجية كالطموح أو الحب على وضع مماثل). أيضًا يجب ألا نتغافل عن المزايا الكبيرة التي حققتها النزعةُ السيكولوجية بمناصرة النزعة الفردية المنهجية ومعارضة النزعة الجَمْعِيَّة المنهجية؛ فقد أعطت دعمًا



لعقيدة مهمة مُفادها أن كل الظواهر الاجتماعية، ولا سيما وظيفية جميع المؤسسات الاجتماعية، ينبغي أن تُفهم دومًا بوصفها نتاج قرارات وأفعال ومواقف، إلخ.، يتخذها الأفراد، وأننا ينبغي ألا نرضى بتفسير يتم من خلال ما يُسَمَّى «الجَمْعِيَّة» (دول، قوميات، أعراق، إلخ.). إن غلطةَ النزعة السيكولوجية افتراضُها المسبق بأن تلك الفردية المنهجية في مجال العلم الاجتماعي تعني برنامج اختزال كل الظواهر الاجتماعية وكل الانتظامات الاجتماعية إلى ظواهر سيكولوجية وقوانين سيكولوجية. ويكمن خطر هذا الافتراض المسبق في مَيْله إلى نزعة تاريخانية، كما رأينا. وقد اتضح عدم وجود ما يبررها من خلال الحاجة إلى نظرية للتداعيات الاجتماعية غير المقصودة الناجمة عن أفعالنا، والحاجة أيضًا إلى ما وصفتُه بأنه منطق السياقات الاجتماعية.

أثناء الدفاع عن رؤية ماركس وتطويرها، القائلة بأن مشكلات المجتمع لا تُختزل إلى مشكلات «الطبيعة البشرية»، سمحتُ لنفسي بالذهاب إلى أبعد من الحجج التي قدمها ماركس فعلًا. لم يتحدث ماركس عن «النزعة السيكولوجية»، ولا انتقدها بشكل منهجي، كلًّا ولا كان مِلْ يدور في خلد ماركس عندما أطلق مقولته المقتبسة في بداية هذا الفصل. فقوة تلك المقولة كانت موجَّهة ضد «المثالية» في صورتها الهيجلية. ومع ذلك، مادامت مشكلة الطبيعة السيكولوجية للمجتمع هي المَعْنِيَّة، يمكن القول بأن نزعة مِلْ السيكولوجية تقترن بالنظرية المثالية التي هاجمها ماركس. ورغم هذا، تصادف أنه ثمة تأثير لعنصر هيجلي آخر، أعني نزعة هيجل الجَمْعِيَّة الأفلاطونية، نظريته القائلة بأن الدولة والأمة «واقعيتان» أكثر من الفرد الذي يدين بكل شيء لهما، وهي التي قادت ماركس إلى وجهة نظره المعروضة في هذا الفصل (وهي المثال على أن المرء يمكنه أحيانًا استخراج اقتراح قَيِّم من نظرية فلسفية تافهة). هكذا، طَوَّرَ ماركس



بشكل تاريخي بعض رؤى هيجل المتعلقة بأفضلية المجتمع على الفرد، واستخدمها بوصفها حججًا ضد رؤى هيجل الأخرى. ومادمتُ أعتبر مِلْ خصمًا أقيَم من هيجل فلم أهتم بتاريخ أفكار ماركس، بل حاولت تطويرها في شكل حُجَّة ضد مِلْ.



الفصل الخامس عشر

التاريخانية الاقتصادية

قد يُفَاجِئ تقديمُ ماركس بتلك الطريقة، أيْ بوصفه خصمًا لأية نظرية سيكولوجية عن المجتمع، بعضَ الماركسيين وبعض معارضي الماركسيين أيضًا. فثمة العديد ممن يعتقدون بوجود قصة مختلفة تمامًا. لقد قال ماركس- في ما يعتقدون- بالتأثير المهيمن كليًا للدافع الاقتصادي في حياة الناس، ونجح في تفسير قوته الغالبة بإيضاح أن «الحاجة المتحكمة في الإنسان كانت الحصول على وسائل العيش»، ومن ثَمَّ دَلَّلَ على الأهمية الأساسية لمقولات كدافع الربح والمنفعة أو دافع المصلحة الطبقية لا بالنسبة إلى أفعال الأفراد فقط بل إلى أفعال جماعات اجتماعية أيضًا؛ فأوضح كيفية استخدام تلك المقولات في تفسير مسار التاريخ. وفي حقيقة الأمر، آمنوا بأن جوهر الماركسية الفعلي كان الاعتقاد بأن «الدوافع الاقتصادية»، ولا سيما «المصالح الطبقية»، هي قوى التاريخ المحرِّكة له، وأن هذه العقيدة على وجه التحديد هي التي تحمل اسم «التفسير المادي للتاريخ» أو «المادية التاريخية»، وهو الاسم الذي حاول ماركس وإنجلز Engels أن يُمَيِّزا به جوهر تعاليمهما.

إن آراء من هذا القبيل لَشديدة الشيوع، لكن ليس عندي أيُّ شك في أنها



تسيئ تفسير ماركس. فمَن أُعجبوا به لرفع شأنهم، أسمِّيهم «الماركسيين الأجلاف» (في إشارة إلى الاسم «الاقتصادي الجلف» الذي يُسَمِّي به ماركسُ بعضَ خصومه). «الماركسي الجلف»- متوسط القيمة- يعتقد أن الماركسية تكشف الأسرار الشريرة في الحياة الاجتماعية بتعرية الدوافع الخفية كالجشع وشهوة الكسب المادي اللذين يُحرِّكان القوى الكامنة وراء مشاهد التاريخ، وهي قوى تخلق بدهاء ووعي الحربَ والكآبة والبطالة والجوع في وسط الوفرة والرفاهية، وتخلق كل الأشكال الأخرى من البؤس الاجتماعي، من أجل إرضاء رغبات دنيئة في الربح والمنفعة. (ويهتم «الماركسي الجلف»- أحيانًا وبجدية- بمشكلة التوفيق بين مطالب ماركس ومطالب فرويد Freud وأدلر Adler؛ وإنْ لم يختر أيًا منها فربما يقرر أن الجوع والحب واشتهاء السلطة هي «الدوافع الثلاثة الخفية العظمى في الطبيعة البشرية» التي سَلَّطَ الضوءَ عليها ماركس وفرويد وأدلر، الصنَّاع الثلاثة العِظام لفلسفة الإنسان الحديث...).

وسواء كانت تلك الرؤى يمكن الدفاع عنها وجذَّابة أم لا، فهي بكل تأكيد تبدو غير مهمة في كثيرٍ للعقيدة التي سمَّاها ماركس «المادية التاريخية». يجب الاعتراف بأنه يتحدث أحيانًا عن ظواهر سيكولوجية كالجشع ودافع الربح والمنفعة، إلخ.، لكن ليس بغرض تفسير التاريخ. فهو يفسِّرها بالأحرى بأنها أعراض على تأثير فاسد لـ«النظام الاجتماعي»، أيْ لنظام مؤسسات تطوّرت أثناء مسار التاريخ، بوصفها آثارًا للفساد وليست أسبابًا له، وبوصفها تداعيات وليست قوى محرِّكة للتاريخ. وصوابًا كان أم خطأً، لم يرَ في ظواهر كالحرب والكآبة والبطالة والجوع في وسط الوفرة والرفاهية، أنها نتاج مؤامرة ماكرة من جانب «التجارة الكبيرة» أو «مروِّجي الحرب الإمبرياليين»، بل عواقب اجتماعية غير مرغوبة لأفعال وُجِّهَتْ نحو تحقيق نتائج مختلفة، بواسطة فاعلين وقعوا في شبكة نظام اجتماعي. لقد نظر إلى الفواعل البشريين على مسرح التاريخ، بمَن فيهم الفواعل «الكبار»، بوصفهم مجرد دُمَى تحرِّكُها أسلاك اقتصادية لا يمكن



مقاومتها، بواسطة قوى تاريخية ليس لديهم سيطرة عليها. يتموقع مسرح التاريخ، كما يقول ماركس، في نظام اجتماعي يقيِّدنا جميعًا؛ إنه متموقع في «مملكة الضرورة». (لكن ذات يوم ستَهْدِم الدُمَى ذلك النظامَ وتحقق «مملكة الحرية»).

لقد تخلى عن عقيدة ماركس تلك، معظمُ أتباعه- ربما لأسباب دعائية، وربما لأنهم لم يفهموه- فحلَّت «نظرية المؤامرة الماركسية الجلفة» على نطاق واسع محلَّ العقيدة الماركسية المبتكرة البارعة للغاية. وإنه لَتَرَدٍّ فكري يثير الحزن، هذا الهبوط من مستوى كتابٍ كـ«رأس المال» Capi-tal إلى مستوى كتاب كـ«أسطورة القرن العشرين» The Myth of the 20 Century.

ومع ذلك، ففلسفة التاريخ عند ماركس تُسَمَّى عادة «المادية التاريخية». وهي الموضوع الرئيسي لهذه الفصول. وسأشرح في الفصل الحالي الخطوط العريضة لتأكيده «المادي» أو الاقتصادي، ثم أناقش بمزيد من التفصيل دور حرب الطبقات والمصالح الطبقية والتصور الماركسي لـ«نظام اجتماعي».

1

يرتبط عَرْض تاريخانية ماركس الاقتصادية بشكل ملائم بمقارنتنا بين ماركس ومِلْ. يتفق ماركس مع مِلْ في الاعتقاد بأن الظواهر الاجتماعية يمكن تفسيرها تاريخيًا، وأنه يتعيَّن علينا محاولة فهم أية فترة تاريخية بوصفها نتاجًا تاريخيًا لتطوّرات سابقة. أما النقطة التي يفترق فيها عن مِلْ فهي- كما رأينا- نزعة مِلْ السيكولوجية (المتطابقة مع مثالية هيجل)، وهي التي استَبدلتْ بها تعاليمُ ماركس ما يسميه ماركس النزعة المادية.

إن الكثير مما قيل عن نزعة ماركس المادية لا يمكن الأخذ به أو الدفاع



عنه كله. فالزعم المتكرر كثيرًا بأن ماركس لم يعترف بما يتجاوز المظاهر «المادية» أو «الدنيا» للحياة البشرية لَهو تشويه سخيف. (فهو تكرار آخر لأقدم الافتراءات الرجعية ضد المدافعين عن الحرية، ألا وهو شعار هيراقليطس: «إنهم يملؤون بطونهم كالوحوش»). فبهذا المعنى لا يمكن أن يُسَمَّى ماركس ماديًا بالمرة، حتى لو كان متأثرًا تأثرًا قويًا بالماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وحتى لو اعتاد على أن يصف نفسَه بأنه مادي، تماشيًا مع عدد لا بأس به من عقائده. فثمة بعض الفقرات المهمة لا تُفَسَّرُ بأنها مادية. وفيما أعتقد، فالحقيقة هي أن ماركس لم يكن مهتمًا كثيرًا بالقضايا الفلسفية البحتة- وهو في ذلك ليس بأقل من إنجلز ولينين، مثلًا- فما يشغله ويُهِمُّه بشكل رئيسي هو الجانب السوسيولوجي والمنهجي في المشكلة التي يهتم بها.

ثمة فقرة ذائعة في كتابه «رأس المال»، يقول فيها ماركس إنه «في كتابة هيجل، يقف الديالكتيك على رأسه، ولا بد من إعادته إلى وضعه الصحيح...». إن اتجاه العبارة لَواضِحٌ. لقد أراد ماركس إيضاح أن «الرأس»، أيْ الفكر الإنساني، ليس بحد ذاته أساس الحياة البشرية، وإنما هو بنية فوقية قائمة على أساس مادي. واتجاه مماثل تعبِّر عنه العبارة الآتية: «المثل الأعلى ليس سوى المادي حين نُقِلَ وتُرْجِمَ داخل رأس الإنسان». ولعله لا يوجد اعتراف كافٍ بأن تلك العبارات لا تعرِض نزوعًا ماديًا راديكاليًا؛ فالأصح أنها تشير إلى ميول محددة نحو ثنائية الجسد والعقل، وإنْ جاز التعبير فهي ثنائية عملية. ومع ذلك، فمن الناحية النظرية كان العقل عند ماركس ليس إلا «شكلًا» [صورة] من المادة (أو مظهرًا آخر للمادة، أو ربما ظاهرة لاحقة عليها)، ولكنه يختلف عمليًا عن المادة، بما أنه شكل «آخر» [صورة أخرى] منها. تشير العبارات المقتبسة إلى أنه رغم وجوب بقاء أقدامنا- لو جاز التعبير- على أرض العالم المادي الصلبة،



فإن رؤوسنا- وماركس يؤمن إيمانًا كبيرًا بالرؤوس البشرية- مهمومة بالأفكار أو المُثُل. وفي رأيي، لا يمكن تقييم الماركسية وتأثيرها إلا إذا اعترفنا بتلك الثنائية.

لقد أحب ماركس الحرية، الحرية الحقيقية (لا «حرية» هيجل «الواقعية»). وبقدر ما يتضح لي اتِّباع ماركس تسوية هيجل الشهيرة، تسوية الحرية بالروح، يؤمن بإمكان تحررنا بوصفنا كائنات روحية فقط. وفي الوقت نفسه يعترف عند التطبيق (بوصفه مفكر الممارسة الثنائية) أننا روح ولحم، وأن اللحم- بشكل واقعي فيه الكفاية- هو أساس الثنائية. ذلك هو السبب في انقلابه على هيجل، وقوله بأن هيجل قلب الأمور رأسًا على عقب. ورغم اعتراف ماركس بأن العالَم المادي وضروراته أساسيان، فلا يستشعر أيَّ حب لـ«مملكة الضرورة» التي يطلق عليها مجتمعًا تستعبده حاجاته المادية. فماركس يعتز بالعالم الروحي، بـ«مملكة الحرية»، وبالجانب الروحي في الطبيعة الإنسانية، بقدر ما يفعل أيُّ مسيحي ثنائي. وفي كتاباته توجد آثار نفور وازدراء لما هو مادي. وفيما يلي يتضح أن هذا التفسير لوجهات نظر ماركس تدعمه نصوصٌ من أعماله.

في فقرة من المجلد الثالث من كتابه «رأس المال» يصف ماركس باقتدار شديد الجانبَ المادي في الحياة الاجتماعية، ولا سيما جانبها الاقتصادي المتعلق بالإنتاج والاستهلاك، بأنه توسيع للتفاعل الحيوي الإنساني، أيْ توسيع للتبادل بين المادة والطبيعة لدى الإنسان. فهو ينص بوضوح على أن حريتنا تحددها دومًا ضرورات ذلك التفاعل الحيوي. ويقول إن كل ما يمكن تحقيقه في الاتجاه الذي يجعلنا أكثر تحررًا هو «التحكم العقلاني في ذلك التفاعل الحيوي،.. بأقل إنفاق للطاقة وفي ظل أفضل الظروف حفظًا للكرامة وأنسبها للطبيعة الإنسانية. ولكن مملكة الضرورة تظل قائمة. وفي الجانب الآخر منها- خارجها وما وراءها- يبدأ تطوّر المَلَكات الإنسانية



الذي هو غاية في حد ذاته: مملكة الحرية الحقة. ولا يزدهر هذا التطوّر أو يحدث إلا على أرض مملكة الضرورة، التي تظل منطلقه الأساسي..». وقبل ذلك مباشرة يقول ماركس: «مملكة الحرية لا تبدأ واقعيًا وفعليًا إلا حيث ينتهي العمل الذي تمليه الحاجة وأغراض خارجية، ومن ثَمَّ فهي تكمن بشكل طبيعي تمامًا خارج نطاق الإنتاج المادي الفعلي». ثم يُنْهِي ماركسُ الفقرةَ كلها برسم ملامح استنباط عملي يُظْهِرُ بجلاء أن هدفه الوحيد هو فتح الطريق إلى مملكة حرية غير مادية لكل الناس على حد سواء: «إن تقليص يوم العمل هو الشرط الأساسي الأول».

في رأيي، تقطع تلك الفقرة الشك في ما أسميته ثنائية وجهة نظر ماركس العملية في الحياة. وبالتوافق مع هيجل، يعتقد ماركس أن الحرية هي هدف التطوّر التاريخي. وبالتوافق مع هيجل أيضًا، يحدد ماركس مملكة الحرية بأنها مملكة حياة الإنسان العقلية. لكنه يعترف أننا لسنا كائنات روحية محضة، وأننا لسنا أحرارًا بالكامل، كلّا ولا قادرين حتى على تحقيق الحرية الكاملة، وليس بمستطاعنا- كما هو الحال دومًا- تحرير أنفسنا بالكامل من ضرورات تفاعلنا الحيوي، ومن ثَمَّ من كدْح الإنتاج والعمل. كل ما يمكننا تحقيقه هو تحسين ظروف العمل المُضْنية والمُهِينة، لجعْلها أجدر وأليق بالإنسان، ولتحقيق المساواة بين الناس، والحدّ من العمل والمشقة إلى درجة يكون فيها «كل منَّا حرًا لبعض من الوقت في حياتنا». في ما أعتقد، تلك هي الفكرة الرئيسية لوجهة نظر ماركس في الحياة، وهي فكرة رئيسية أيضًا بقدر ما يبدو لي أنها الأكثر تأثيرًا في معتقداته.

يجب علينا الآن الدمج بين وجهة النظر تلك ونزعة الحتمية المنهجية التي ناقشتُها أعلاه (في الفصل الثالث عشر). فطبقًا لهذا الاعتقاد، التناول العلمي للمجتمع والتنبوء التاريخي العلمي ممكنان فقط بقدر ما يكون المجتمع محددًا بماضيه. ولا يعني ذلك سوى أن العلم لا يتعامل إلا مع



مملكة الضرورة. فإذا أصبح الإنسان حرًا حرية كاملة، فستصل النبوءة التاريخية، ومعها العلم الاجتماعي، إلى نهاية. سيكمن النشاط الروحي «الحُرُّ» في حد ذاته إنْ وُجِدَ، فيما وراء متناول العلم الذي لا بدّ أن يتساءل دومًا عن الأسباب والعوامل والمحدِّدات. ولذا، تتناول العلوم الاجتماعية حياتنا العقلية فقط بقدر ما تتسبب «مملكةُ الضرورة»- أيْ الظروف المادية ولا سيما الاقتصادية لحياتنا وتفاعلنا الحيوي- في أفكارنا ومعتقداتنا أو تحدِّدها أو تقتضيها. الأفكار والمُثُل يمكن تناولها علميًا فقط من خلال الوضع في الحسبان- من ناحية- الشروط المادية التي نشأت بموجبها، أيْ الشروط الاقتصادية لحياة الإنسان التي ابتدعها، ومن ناحية أخرى الشروط المادية التي بموجبها تمَّ استيعابُها وتشرُّبها، أيْ الشروط الاقتصادية للإنسان الذي تبنَّاها. وانطلاقًا من وجهة نظر علمية أو سببية من ثَمَّ، لا بدّ من تناول الأفكار والمُثُل بوصفها «أبنية فوقية أيديولوجية قائمة على أساس الشروط الاقتصادية». يزعم ماركس- خلافًا لهيجل- أن الدليل على التاريخ، وحتى على تاريخ الأفكار، يوجد بالضرورة في تطوّر العلاقات بين الإنسان وبيئته الطبيعية وعالَمه المادي، وهذا يعني: في حياته الاقتصادية لا في حياته الروحية. وذلك هو السبب في وصفنا نزعة ماركس التاريخانية بأنها «نزعة اقتصادية»، في مقابل مثالية هيجل أو سيكولوجية مِلْ. ولكن الوصف سينطوي على إساءة فهم كاملة لو أننا عرَّفنا نزعة ماركس الاقتصادية بنزعة مادية تنتقص من شأن حياة الإنسان العقلية. وقد توصف رؤية ماركس لـ«مملكة الحرية»- أيْ التحرر الجزئي الذي يُنْصِفُ الإنسان من عبودية طبيعته المادية- بأنها مثالية. لو نظرنا إلى الأمر على هذا النحو، ستبدو الرؤية الماركسية للحياة متسقة بما يكفي، وستختفي في ما أعتقد التناقضات والصعوبات الموجودة في رؤيتها المحدِّدة جزئيًا والمتحرِّرة جزئيًا للنشاطات الإنسانية.



إن تحميل ما أسميته ثنائية ماركس ونزعته الحتمية العلمية على رؤيته للتاريخ لَهو أمر واضح جلي. فالتاريخ العلمي عند ماركس المتجانس مع العلم الاجتماعي بوصفه كلًّا، سيستكشف القوانين وفقًا لتطوّر التبادل بين المادة والطبيعة لدى الإنسان. ومهمته الرئيسية تفسير تطوّر شروط الإنتاج وشرحها. أما العلاقات الاجتماعية فلا تنطوي على أهمية تاريخية وعلمية إلا بما يتناسب مع الدرجة التي تقترن عندها بعملية الإنتاج التي تؤثر فيها أو ربما تتأثر بها. «فكما يتعيَّن على الإنسان البدائي مصارعة الطبيعة كي يشبع حاجاته ويصون حياته ويجددها بالتكاثر والإنتاج، فكذلك يتعيَّن على الإنسان المتحضر أن يُصارِعَ؛ بل يتعيَّن عليه المصارعة في سائر أشكال المجتمع وفي ظل سائر أنماط الإنتاج الممكنة. فكلما تطوّر الإنسان اتسعت مملكة الضرورة، كذلك يتسع معدل حاجات الإنسان. وفي الوقت نفسه، تتسع قوى الإنتاج التي تلبِّي هذه الحاجات». وبإيجاز، تلك هي رؤية ماركس لتاريخ الإنسان.

يعبِّر إنجلز عن وجهات نظر مماثلة. فالتوسع في أدوات الإنتاج الحديثة يخلق- طبقًا لإنجلز- «للوهلة الأولى.. إمكان تأمين كل فرد في المجتمع.. فالوجود الواقعي ليس وحده.. كافيًا من وجهة نظر مادية، بل.. ضمان.. تطوّر الإنسان وممارسته لقدراته ومَلَكاته المادية والعقلية أيضًا». بذلك، تصبح الحرية ممكنة، أيْ التحرر من الجسد. «عند هذه النقطة.. يفصل الإنسانُ نفسَه في النهاية عن عالم الحيوان، فيترك.. وجوده الحيواني وراء ظهره ويدخل إلى شروط إنسانية حقة». فالإنسان ينزلق إلى الأغلال كلما هيمن عليه الاقتصاد. عند «هيمنة الإنتاج على المنتجين يختفي..، الإنسان.. ويصبح للوهلة الأولى، الواعي بالطبيعة والسيد الحقيقي عليها،



بصيرورته سيدًا على بيئته الاجتماعية.. وقبل ذلك الحين، لن يصنع الإنسانُ نفسُه بوعي كامل تاريخَه.. الذي هو قفزة الإنسانية من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية».

لو قارنًّا مرة أخرى بلْورة ماركس لتاريخانيته بتاريخانية مِلْ، لَوجدنا أن نزعة ماركس الاقتصادية تحل بيسر مشكلة قاتلة في سيكولوجية مِلْ. ويدور في ذهني اعتقاد فظيع- نوعًا ما- ببداية المجتمع الذي يمكن تفسيره بمصطلحات سيكولوجية- وهو اعتقاد وصفتُه بأنه بلْورة سيكولوجية للعقد الاجتماعي. تلك الفكرة لا يوجد ما يوازيها في نظرية ماركس. فإحلال أولوية الاقتصاد محل أولوية السيكولوجيا لا يخلق مشكلة مماثلة، مادام «الاقتصاد» يغطي التفاعل الحيوي لدى الإنسان: تبادل المادة بين الإنسان والطبيعة. وسواء كان هذا التفاعل الحيوي منظمًا من الناحية الاجتماعية، حتى في عصور ما قبل الإنسان، أم اعتمد ذات وقتٍ على الفرد فقط، فالسؤال مفتوح. ليس ثمة مزيد من الفرضيات بشأن وجوب تزامن العلم بالمجتمع مع تاريخ تطوّر الشروط الاقتصادية في المجتمع، وهو ما يطلق عليه ماركس في العادة «شروط الإنتاج».

وقد يُلاحَظُ بين قوسين أن المصطلح الماركسي «الإنتاج» مقصود به استخدامه بالمعنى الواسع، الذي يغطي العملية الاقتصادية بأكملها، متضمنًا التوزيع والاستهلاك. لكن التوزيع والاستهلاك لم يحظيا باهتمام كبير من ماركس والماركسيين. فقد ظل اهتمامهم الغالب والسائد بالإنتاج بمعنى الكلمة الضيق. وذلك مجرد مثال آخر على موقف تاريخي تكويني ساذج، وعلى إيمان بأن العلم لا يتساءل إلا عن الأسباب، فهو حتى في عالم الأشياء التي يصنعها الإنسان يتساءل عن «مَن صنع هذا الشيء؟»، و«ممَّ صنعه؟»، وليس «مَن سيستعمله؟»، و«مِن أجل ماذا صنعه؟».



لو انتقلنا الآن إلى نقد «المادية التاريخية» عند ماركس وتقييمها، أو الكثير مما يُقَدَّمُ منها حتى الآن، فسنميز بين جانبين مختلفين. الأول هو النزعة التاريخانية، وهي الادعاء بأن عالَم العلوم الاجتماعية يتزامن [يترابط] مع منهج تاريخي أو تطوّري، ولا سيما مع النبوءة التاريخية. وفيما أعتقد يجب تنحية هذا الادعاء جانبًا. والثاني هو النزعة الاقتصادية (أو «النزعة المادية»)، أيْ الادعاء بأن التنظيم الاقتصادي للمجتمع، تنظيم تبادلنا للمادة والطبيعة، هو الأساس لكل المؤسسات الاجتماعية ولا سيما لتطوّرها التاريخي. وفيما أعتقد يمكن فحص هذا الادعاء شريطة أخذ المصطلح «الأساسي» بمعناه العادي الغامض، دون تعليق أهمية كبرى عليه. وبكلمات أخرى، لا يوجد شك في أن كل الدراسات الاجتماعية على المستوى العملي، سواء كانت مؤسسية أم تاريخية، قد تكون مُجْدية لو وضعت في حسبانها «الشروط الاقتصادية» في المجتمع. وحتى تاريخ علم مجرد كالرياضيات ليس مُستثنَى من ذلك. وبهذا المعنى، تمثل نزعة ماركس الاقتصادية تقدمًا قيِّمًا للغاية في مناهج العلم الاجتماعي.

لكن- كما قلتُ من قبل- يجب ألا نأخذ المصطلح «الأساسي» بجدية زائدة. ومما لا شك فيه أن ماركس نفسه فعل ذلك. فنظرًا إلى تنشئته الهيجلية تأثر ماركس بتفرقة قديمة بين «الواقع» و«المظهر»، وبتفرقة مناظِرة بين «الجوهري» و«العَارِض». وكان التعديل الذي أدخله على هيجل (وكانط) هو مَيْله إلى الفهم من خلال مطابقة «الواقع» بالعالم المادي (بما فيه تفاعل الإنسان الحيوي) ومطابقة «المظهر» بعالم الأفكار أو المُثُل. ولذا، يجب تفسير كل الأفكار والمُثُل باختزالها إلى الواقع الجوهري الكامن، أيْ إلى الشروط الاقتصادية. من المؤكد أن تلك الرؤية الفلسفية ليست أفضل كثيرًا من أيِّ شكل آخر من الجوهرانية. وستؤدي تداعياتها في مجال المنهج إلى



إفراط في التركيز على النزعة الاقتصادية. ورغم أن الأهمية العامة لنزعة ماركس الاقتصادية لا يُبالَغ في تقديرها فمن اليسير جدًا المبالغة في تقدير أهمية الشروط الاقتصادية في أية حالة محددة. إن بعض المعرفة بالشروط الاقتصادية قد أسهم بقدر مُعْتَبَرٍ مثلًا في تاريخ مشكلات الرياضيات، ولكن معرفة مشكلات الرياضيات نفسها هو الأهم لهذا الغرض، فمن الممكن كتابة تاريخ جيد جدًا لمشكلات الرياضيات من دون الرجوع إطلاقًا إلى «خلفيتها الاقتصادية». (ففي رأيي، «الشروط الاقتصادية» أو «العلاقات الاجتماعية» للعلم هي موضوعات يمكن تجاوزها بسهولة، وهي عُرْضَة للسقوط في الابتذال والتفاهة).

ومع ذلك، فليس هذا سوى مثال بسيط على مخاطر الإفراط في التركيز على النزعة الاقتصادية. وفي الأغلب، تُفَسَّرُ بطريقة شاملة بأنها عقيدة يعتمد فيها التطوّرُ الاجتماعي بأكمله على تطوّر الشروط الاقتصادية، ولا سيما على تطوّر أدوات الإنتاج المادية. لكن عقيدة من هذا القبيل غير صحيحة بشكل ملموس. فثمة تفاعل بين الشروط الاقتصادية والأفكار، وليس مجرد اعتماد وحيد الاتجاه من الأفكار على الشروط الاقتصادية. وإنْ أمكننا قوْل شيء، فقد نؤكد أن «أفكارًا» بعينها، تلك الأفكار التي تشكل معرفتنا، أساسية أكثر من المزيد من أدوات الإنتاج المادية المعقدة، كما قد يُنظر إليها من الاعتبار التالي. تَخَيَّلْ أن نظامنا الاقتصادي، بما فيه كل التنظيمات الآلية والاجتماعية، تَهَدَّمَ ذات يوم، لكن بقيت المعرفة التقنية والعلمية محفوظة. في مثل هذه الحالة، من المتصور أنه لن يمر وقت طويل قبل أن يُعَادَ بناؤها (على نطاق أصغر، وبعد كثير من الهلاك جوعًا). لكن تَخَيَّلْ أن «كل المعرفة» التقنية والعلمية هي التي اختفت، بينما بقيت مظاهرها المادية محفوظة. سيكون ذلك بمثابة ما سيحدث لو أن قبيلة بدائية احتلت بلدًا صناعيًا فائق التقدم ولكنه مهجور. سيؤدي ذلك إلى اختفاء كامل لجميع الآثار [البقايا] المادية للحضارة.



من المفارقات أن تاريخ الماركسية نفسه يقدم مثالًا يكذِّب بوضوح تلك النزعة الاقتصادية المبالغ في تقديرها. كانت «فكرة» ماركس «يا عُمَّال العالم اتحدوا!» من أعظم الأفكار ذات الشأن عشية الثورة الروسية، وكان لها تأثيرها في الشروط الاقتصادية. ولكن مع الثورة صار الوضع صعبًا للغاية؛ لأنه بكل بساطة وكما اعترف لينين نفسه، لم يوجد زادٌ من الأفكار البنَّاءة. (انظر الفصل الثالث عشر). ثم كان لدى لينين بعض أفكار جديدة يمكن إجمالها بإيجاز في الشعار الآتي: «الاشتراكية هي ديكتاتورية البروليتاريا، بالإضافة إلى توسُّع كبير في إدخال الآلية الكهربية الأكثر حداثة». وقد صارت تلك الفكرة الجديدة أساس تطوّر غَيَّرَ الخلفية الاقتصادية والمادية كلها في سُدْسِ العالم. وتمَّ تجاوز ما لا يُحصى من المصاعب المادية أثناء الصراع ضد بقايا هائلة، وتقديم ما لا يُحصى من التضحيات المادية، من أجل تغيير- أو على الأصح بناء- شروط الإنتاج من لا شيء. وكانت القوةُ الدافعة لهذا التطوّر الحماسة لـ«فكرة». يبيِّن هذا المثال أنه في ظروف بعينها قد تُحْدِثُ الأفكارُ ثورةً في الشروط الاقتصادية لبلد، بدلًا من أن تصوغها تلك الشروط أو تصبَّها في قالب. ولو استخدمنا مصطلحات ماركس يمكننا القول بأنه استخف بقوة مملكة الحرية وفُرَصِها في قهر مملكة الضرورة، أو لم يقدِّرها تقديرًا كافيًا.

ومن الأفضل النظر إلى التباين الصارخ بين تطوّر الثورة الروسية ونظرية ماركس الميتافيزيقية عن الواقع الاقتصادي ومظهره الأيديولوجي من خلال الفقرة الآتية، يقول ماركس: «من الضروري دومًا عند النظر إلى ثورات من هذا القبيل التمييز بين ثورة مادية في شروط الإنتاج الاقتصادية تقع ضمن نطاق التحديد العلمي الدقيق، وبين المظاهر القانونية والسياسية والدينية والجمالية أو الفلسفية؛ وبكلمة واحدة الأيديولوجية...». في رؤية ماركس، من العبث توقُّع أن أيَّ تغيُّر مهم يتحقق باستعمال أدوات شرعية أو سياسية؛ فـ«الثورة السياسية» لا تؤدي سوى إلى مجموعة من الحُكَّام يفسحون الطريق



أمام مجموعة أخرى: مجرد استبدال أشخاص يقومون بدور الحكام. تطوّر الجوهر التحتي، الواقع الاقتصادي، هو وحده الذي يُنتج تغيُّرًا جوهريًا أو حقيقيًا: ثورة اشتراكية. فعندما تتحقق واقعيًا ثورة اشتراكية من هذا النوع، تكتسب- عندئذٍ فقط- الثورة السياسية معنى. لكن حتى في تلك الحالة، لن تكون الثورة السياسية سوى تعبير خارجي عن تغيُّر جوهري أو حقيقي حدث من قبل. وفقًا لتلك النظرية، يؤكد ماركس أن كل ثورة اشتراكية تتطوّر بالطريقة الآتية. تنمو شروط الإنتاج المادية وتنضج حتى تدخل في صراع مع العلاقات الاجتماعية والقانونية، فتتفوق عليها؛ كالملابس التي تتمزق [من ازدياد الحجم]. يقول ماركس: «هكذا يبدأ عصر الثورة الاشتراكية». «ومع التغيُّر في الأساس الاقتصادي، تتحوّل البنية الفوقية الواسعة كلها تقريبًا تحوّلًا سريعًا.. إلى علاقات إنتاج أرقى»، (داخل البنية الفوقية)، «لا تظهر إلى حيِّز الوجود قبل وصول الشروط المادية لوجودها الواقعي إلى النضج داخل رحم المجتمع القديم نفسه». في ضوء هذا التقرير، من المستحيل- في ما أعتقد- تعريف الثورة الروسية بأنها ثورة اشتراكية تنبّأ بها ماركس؛ فلم يكن يوجد أيُّ شَبَهٍ بين ما تنبّأ به وما حدث.

تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن صديق ماركس، الشاعر هايني H. Heine، فكَّر في تلك الأمور بطريقة جدّ مختلفة، فهو يقول: «انتبهوا أيها الرجال الفخورون بالفعل [بالعمل]، فلستم سوى أدوات غير واعية في أيدي رجال الفكر الذين- غالبًا بانعزالهم الأكثر تواضعًا- قد جهَّزوكم لمهمتكم الحتمية. لقد كان ماكسيميليان روبسبيير[1] Maximilian Robespierre مجرد يد جان جاك روسُّ و Jean–Jacques Rousseau...». (شيء

(1) ماكسيميليان روبسبير: (1758- 1794)، محام فرنسي وزعيم سياسي، أصبح أحد أهم الشخصيات المؤثرة في الثورة الفرنسية والنصيِّر الرئيسي لعهد الإرهاب، وكان متعصبًا لأفكار جان جاك روسُو. ويقال إنه قتل ستة آلاف شخص في ستة أسابيع فقط. وسرعان ما تآمر عليه زملاؤه وأعدموه- (المترجم).



من هذا القبيل ربما يقال بشأن العلاقة بين لينين وماركس). ونحن نرى أن هايني كان- بمصطلحات ماركس- مثاليًا، وأنه طَبَّقَ تفسيره المثالي للتاريخ على الثورة الفرنسية التي كانت أحد أهم الشواهد التي استخدمها ماركس لصالح نزعته الاقتصادية، والتي بدت حقًا مناسبة لتلك العقيدة، لا سيما إذا قارنًاها بالثورة الروسية. ورغم تلك الهرطقة ظل هايني صديقًا لماركس؛ ففي تلك الأيام السعيدة، كان الطرد [الحرمان] بسبب الهرطقة لا يزال غير مألوف بين مَن حاربوا من أجل المجتمع المفتوح، وكان التسامح لا يزال متسامحًا.

وأرجو ألا يُفَسَّرَ نقدي لمادية ماركس التاريخية بأنه تعبير عن أيٍّ تفضيل لـ«المثالية» الهيجلية على «مادية» ماركس، وإني لَآمل أن يكون قد اتضح تعاطفي مع ماركس في الصراع بين المثالية والمادية. فما أريد إيضاحه أن «التفسير المادي للتاريخ» لدى ماركس، المُقَيَّم بما هو كذلك، يجب ألا يُحمل على محمل الجد؛ فيجب ألا نعتبره أكثر من مجرد اقتراح قيِّم لنا يفيدنا في النظر إلى الأشياء في علاقتها بخلفيتها الاقتصادية.



الفصل السادس عشر

الطبقات

تحتل العبارة الآتية مكانة مهمة بين صياغات ماركس (ولينين أيضًا) المتنوعة لـ«المادية التاريخية»: «تاريخ كل مجتمع قائم حتى الآن هو تاريخ صراع الطبقات». واتجاه العبارة واضح؛ فهي تعني أن التاريخَ مدفوعٌ وأن مصير الإنسان محدد بحرب الطبقات لا بحرب الأمم (خلافًا لوجهات نظر هيجل وأغلبية المؤرخين). وفي التفسير السببي للتطوّرات التاريخية، بما فيها حروب الأمم، تحل المصلحة الطبقية محل المصلحة المزعومة للأمة التي هي في حقيقة أمرها ليست سوى مصلحة الطبقة الحاكمة للأمة. لكن الأهم من ذلك وقبله، يَقدر صراع الطبقات ومصلحة الطبقة على تفسير الظواهر التي لا يسعى التاريخُ التقليدي إلى تفسيرها بوجه عام. ومثالًا على ظاهرة من هذا القبيل لها أهمية كبيرة في النظرية الماركسية هو الاتجاه التاريخي نحو زيادة الإنتاج. فمع أن التاريخ التقليدي قد يسجل مثل هذا الاتجاه بمقولته الأساسية عن القوة العسكرية، فهو غير قادر تمامًا على تفسير تلك الظاهرة. أما المصلحة الطبقية والحرب الطبقية فيمكنهما تفسير تلك الظاهرة تفسيرًا كاملًا، طبقًا لماركس. وفي واقع الحال، جزء مُعْتَبَرٌ من كتاب «رأس المال» مخصص لتحليل النزعة الآلية التي بواسطتها



تكون زيادة الإنتاج ناجمة عن تلك القوى، داخل المرحلة التي يسميها ماركس «الرأسمالية».

كيف ترتبط عقيدة الحرب الطبقية بالعقيدة المؤسساتية التي مُفادها استقلال السوسيولوجيا الذي ناقشتُه أعلاه؟. للوهلة الأولى، يبدو أن هاتين العقيدتين في حالة صراع مفتوح، نظرًا إلى أن الدور الأساسي في عقيدة الحرب الطبقية تلعبه المصلحة الطبقية التي هي «الحافز أو الدافع». لكن لا أعتقد أن هناك أيَّ تضارب خطير في هذا الجانب من نظرية ماركس. وينبغي القول بأنه ما من أحد فهم ماركس، لا سيما إنجازه الكبير ضد النزعة السيكولوجية، إلّا وفهم كيف يمكن توفيقها مع نظرية الصراع الطبقي. لكننا لسنا في حاجة - كما فعل الماركسيون الأجلاف- إلى فرض تفسير المصلحة الطبقية سيكولوجيًا. توجد بضع فقرات في كتابات ماركس يطيب لها قدر من تلك الماركسية الجلفة، لكن ماركس متى استخدم بجدية أيَّ شيء من قبيل المصلحة الطبقية فهو يعني دومًا شيئًا داخل نطاق السوسيولوجيا المستقلة، وليس مقولة سيكولوجية: يعني شيئًا، سياقًا، وليس الحالة الذهنية أو الفكر أو المشاعر حال كونها مهتمة بشيء. إنه ببساطة شيء أو مؤسسة اجتماعية أو سياق اجتماعي يحقق مزيَّة لطبقة ما. إن مصلحة الطبقة لَهي- ببساطة- كل شيء يعزز قوتها أو ازدهارها.

طبقًا لماركس، المصلحة الطبقية بهذا المعنى المؤسَّسي، أو لو جاز لنا القول ربما، بهذا المعنى «الموضوعي»، تقوم بتأثير حاسم في العقول البشرية. ولو استخدمنا الرَّطانة الهيجلية فربما نقول إن المصلحة الموضوعية للطبقة تعيها العقول الذاتية لأفراد الطبقة، فتجعلهم مهتمين طبقيًا وواعين طبقيًا، وتجعلهم يتصرفون بموجب هذا الاهتمام والوعي. المصلحة الطبقية من حيث هي سياق اجتماعي موضوعي أو مؤسَّسي، وتأثيرها في العقول البشرية، يصفها ماركس في مقولته الذائعة التي



اقتبستُها (في بداية الفصل الرابع عشر): «ليس وعي الإنسان هو الذي يحدد وجوده؛ بل وجوده الاجتماعي هو الذي يحدد وعيه». ولا نحتاج سوى إلى إضافة ملاحظة إلى تلك المقولة، مُفادها على نحو أدق: المكان الذي يقف فيه الإنسان في المجتمع- سياقه أو وضعه الطبقي- هو الذي يحدِّد وعيَه، طبقًا للماركسية.

لقد أعطى ماركس بعض مؤشرات على الطريقة التي تعمل بها عملية التحديد تلك. وكما تعلَّمنا منه في الفصل السابق، لن يكون بمقدورنا التحرر إلا بقدر تحرير أنفسنا من عملية الإنتاج. لكن ينبغي تعلُّم أننا، في أيِّ مجتمع قائم حتى اليوم، لسنا أحرارًا إلى هذا الحد. فهو يتساءل: كيف يمكننا تحرير أنفسنا من عملية الإنتاج؟، من خلال جعْل آخرين يقومون بالأعمال الوضيعة لنا. وهكذا فنحن مضطرون إلى استخدامهم كأدوات لتحقيق غاياتنا، ويجب علينا أن نحطَّ من شأنهم. فلن يكون بمقدورنا شراء القدر الأكبر من الحرية إلا على حساب استعباد أُناسٍ آخرين، عن طريق تقسيم البشرية إلى «طبقات»، وتفوز الطبقة الحاكمة بالحرية على حساب الطبقة المحكومة، وهي طبقة العبيد. وتنطوي هذه الحقيقة على نتيجة مُفادها أن أفراد الطبقة الحاكمة لا بدّ أن يدفعوا من أجل حريتهم عن طريق نوع جديد من العبودية. فهم «مضطرون» إلى قهر المحكومين ومحاربتهم، لو أرادوا الاحتفاظ بحريتهم ومكانتهم، ومُجبرون على هذا، مادام مَن لا يقوم بهذا لن ينتمي إلى الطبقة الحاكمة. وهكذا، فالحُكَّام محدودون بسياقهم الطبقي، ولا يستطيعون الإفلات من علاقتهم الاجتماعية بالمحكومين، فهم مرتبطون بهم، ماداموا مرتبطين بالتفاعل الحيوي الاجتماعي. ولذا، فالجميع- حُكَّامًا ومحكومين- مُحْتَجَزون في الشبكة ومُجبرون على حرب بعضهم بعضًا. طبقًا لماركس، تلك هي العبودية، وذلك هو التحديد، الذي يجلب الصراع إلى داخل المنهج العلمي والنبوءة



التاريخية العلمية، وهو ما يجعل ممكنًا تناول تاريخ المجتمع تناولًا علميًا، بوصفه تاريخ صراع طبقي. هذه الشبكة الاجتماعية التي تُحْتَجَزُ داخلها الطبقات فتُجْبَرُ على الصراع ضد بعضها البعض [الاحتراب]، هي ما تسمّيه الماركسيةُ بنيةَ المجتمع الاقتصادية، أو النظام الاجتماعي.

طبقًا لهذه النظرية، تتغير الأنظمة الاجتماعية أو الأنظمة الطبقية بتغيُّر شروط الإنتاج، مادام على هذه الشروط تعتمد الطريقةُ التي يَستغل بها الحكامُ المحكومين ويحاربونهم. وفي كل مرحلة خاصة من التطوّر الاقتصادي يتطابق نظامٌ اجتماعي خاص معها، فهي مرحلة تاريخية تتميز تميزًا أفضل بنظامها الاجتماعي الطبقي؛ ذلك هو السبب في حديثنا عن «الإقطاعية» و«الرأسمالية»، إلخ. يقول ماركس: «المصنع اليدوي يعطيك مجتمعًا فيه السيد الإقطاعي، والمصنع البخاري يعطيك مجتمعًا فيه الرأسمالي الصناعي». فالعلاقات الطبقية التي تُميز النظامَ الاجتماعي مستقلةٌ عن إرادة الإنسان الفرد. ومن ثَمَّ، يشبه النظامُ الاجتماعي آلةً ضخمة احْتُجِزَ فيها الأفراد وطُحِنوا. يقول ماركس: «أثناء الإنتاج الاجتماعي لوسائلهم في الوجود الواقعي، يدخل الناس في علاقات محددة لا مفرَّ منها مستقلة عن إرادتهم. وتتوافق علاقات الإنتاج تلك مع المرحلة الخاصة في تطوّر قوى الإنتاج المادية لديهم. فنظام علاقات الإنتاج هو الذي يشكل بنية المجتمع الاقتصادية»، أيْ النظام الاجتماعي.

ورغم أن هذا النظام الاجتماعي له منطقه الخاص به فهو يشتغل بطريقة عمياء، غير عقلانية. وأولئك المُحْتَجَزون في آلته هم بوجه عام عميان أيضًا، أو هم كذلك تقريبًا. فهم لا يستطيعون توقُّع بعض التداعيات الأهم لأفعالهم. إن رجلًا واحدًا قد يجعل من المستحيل على العديدين الحصول على سلعة متاحة بكميات كبيرة، وقد يشترى قدرًا ضئيلًا فقط ومن ثَمَّ يَحول دون حدوث انخفاض طفيف في السعر عند لحظة حرجة. ولكن



آخر قد يكون في قلبه خير ورحمة فيوزع ثروته، مُسْهِمًا في التقليل من حدة الصراع الطبقي، وبذلك يتسبب في تأخير تحرير المقهورين. ومادام من المستحيل تمامًا توقع التداعيات الاجتماعية الأبعد لأفعالنا، ومادمنا جميعًا مُحْتَجَزين في الشبكة، فلن يكون بمقدورنا بذْل محاولة جادة لمعالجتها أو مواجهتها. ومن الواضح أننا لا يمكننا التأثير فيها من الخارج، ولأننا عميان فلن نستطيع حتى عمل أيٍّ خطة لتحسينها من الداخل. الهندسة الاجتماعية مستحيلة، ولذا فالتكنولوجيا الاجتماعية عديمة الفائدة. فنحن لا نفرض مصالحنا على النظام الاجتماعي، بل النظام هو الذي يُجبرنا على أن ننقاد إلى «ما نعتقد» بأنه مصالحنا. وعندئذٍ، يُجبرنا على التصرف وفقًا لمصلحتنا الطبقية. ومن السخف أو العبث إلقاء اللوم على الفرد أو حتى على «الرأسمالي» أو «البرجوازي» الفرد، بسبب اللاعدالة أو لاأخلاقية الشروط الاجتماعية، مادام نظام الشروط هذا هو الذي يُجبر الرأسماليَّ على التصرف كما يفعل. ومن العبث أيضًا التطلع إلى تحسين الظروف بتحسين الناس، فالأصح أن الناس سيكونون أفضل لو أن النظام الذي يعيشون فيه كان أفضل. يقول ماركس في «رأس المال»: «بقدر ما يُشَخْصِنُ رأسُ المال الرأسماليَّ، يلعب دورًا تاريخيًا.. لكن دافعه عند هذا الحد وعلى وجه التحديد ليس الحصول على سلع مفيدة والاستمتاع بها، بل زيادة إنتاج السلع بغرض التبادل» (وتلك مهمته التاريخية الواقعية). «وبكل حماسة المندفع، ينكبُّ الرأسماليُّ على التوسع في القيمة فيدفع العمَّالَ، بلا رحمة، كي ينتجوا من أجل الإنتاج وحده.. فيشترك مع البخيل في الحصول على نصيبه من الألم بسبب اكتناز الثروة. لكن الهوس عند البخيل يَنْتُجُ عند الرأسمالي عن نزعة آلية اجتماعية يصبح فيها مجرد عجلة قيادة.. فالرأسمالية تُخْضِعُ أيَّ فرد رأسمالي للقوانين المحايثة في الإنتاج الرأسمالي، وهي قوانين خارجية قسرية. وبلا هوادة، تجبره المنافسة على توسيع رأسماله من أجل الحفاظ عليه».



طبقًا لماركس، تلك هي الطريقة التي بها يُحَدِّدُ النظامُ الاجتماعي أفعالَ الفرد: الحاكم والمحكوم، الرأسمالي أو البرجوازي والبروليتاري أيضًا. وهذا مثال إيضاحي على ما سُمِّي أعلاه «منطق السياق الاجتماعي». فإلى درجة كبيرة، كل أفعال الرأسمالي هي «مجرد وظيفة للرأسمال الذي بانتفاعه به نَذَرَ نفسَه له بإرادة ووعي» كما يقول ماركس بأسلوبه الهيجلي. لكن هذا يعني أن النظام الاجتماعي يحدِّدُ أفكارَه أيضًا. والأفكار أو التصورات هي «ذرائع» للأفعال إلى حد ما، وهي «نوع» مهم من الفعل الاجتماعي إلى حد ما حين يُعَبَّرُ عنها علنًا، حيث يُسْتَهْدَفُ منها بشكل مباشر التأثير في أفعال أفراد آخرين في المجتمع. ومن ثَمَّ، فبواسطة تحديد الأفكار البشرية، تعي العقولُ الذاتية لأفراد الطبقة النظامَ الاجتماعي، ولا سيما «مصلحتهم الطبقية» (كما قيل من قبل برَطانة هيجلية). ويُعَدُّ الصراع الطبقي وكذلك التنافس بين أفراد الطبقة الواحدة، أدوات يتحقق الوعي من خلالها.

لقد رأينا- طبقًا لماركس- السبب في استحالة الهندسة الاجتماعية ومن ثَمَّ التكنولوجيا الاجتماعية؛ فسلسلة الاعتماد السببية تربطنا بالنظام الاجتماعي، وليس العكس. لكن رغم عدم قدرتنا على تغيير النظام الاجتماعي عندما نريد، فالرأسماليون وكذلك العمال لا بدّ أن يسهموا في تحويله، وفي تحريرنا النهائي من أغلاله. فبقيادة «العمَّال إلى الإنتاج من أجل الإنتاج»، يدفعهم الرأسماليُّ دفعًا إلى «تطوير قوى الإنتاج الاجتماعي، وخلق شروط الإنتاج المادية التي يمكنها وحدها تشكيل الأسس المادية لنمط أعلى من المجتمع مبدؤه الأساسي هو التطوّر الكامل والحر لكل فرد إنساني». وبهذه الطريقة، فحتى أفراد الطبقة الرأسمالية يقومون بدورهم على خشبة التاريخ كي يدعموا المجيء الأخير للاشتراكية.

في ضوء الحُجَج اللاحقة، قد تُضاف هنا ملاحظة لغوية بشأن المصطلحات الماركسية المترجمة عادةً إلى كلمات «الواعي طبقيًا»



و«الوعي الطبقي». فهذه المصطلحات تشير- في المقام الأول- إلى نتيجة العملية التي تم تحليلها أعلاه، وبواسطتها يتحقق الوعي في عقول أفراد الطبقة بالسياق الطبقي الموضوعي (مصلحة الطبقة وكذلك الصراع الطبقي)؛ أو للتعبير عن الفكرة نفسها بلغة أقل اعتمادًا على هيجل: بواسطتها يصبح أفراد طبقة ما واعين بسياقهم الطبقي. فكونهم واعين بالطبقة [طبقيًا] يعرفون لا مكانهم فقط بل مصلحتهم الطبقية الحقيقية أيضًا. ولكن الكلمة الألمانية الأصلية التي يستخدمها ماركس توحي بمعنى يضيع عادةً في الترجمة. فالكلمة مشتقة من- وتلمح إلى- كلمة ألمانية شائعة صارت جزءًا من رَطانة هيجل. ومع أن ترجمة الكلمة حرفيًا ستكون «الواعي بنفسه» فهي حتى في استخدامها الشائع تنطوي على معنى كون «المرء واعيًا بقيمته وقدراته»، أيْ واعيًا بكونه فخورًا بنفسه وواثقًا تمامًا في نفسه، وحتى راضيًا عن نفسه. وعليه، لا يعني المصطلح المترجَم إلى «الواعي بالطبقة [طبقيًا]» في الألمانية ذلك ببساطة، بل يعني «الواثق أو الفخور بطبقته»، والمرتبط بطبقته من خلال الوعي بضرورة التضامن. وهذا هو السبب في أن ماركس والماركسيين يطبقون المصطلح حصرًا على العمال تقريبًا، ولا يطبقونه على «البرجوازيين». البروليتاري الواعي بطبقته هو العامل الذي لا يدرك سياقه الطبقي فحسب بل يفخر بطبقته أيضًا، ويثق تمامًا في المهمة التاريخية المنوطة بطبقته، ويؤمن بأن حربها الصامدة ستأتي بعالم أفضل.

كيف يعرف المرء أن هذا سيحدث؟. لأن كونه واعيًا بطبقته، فلا بد أن يكون ماركسيًا. والنظرية الماركسية نفسها ونبوءتها العلمية بمجيء الاشتراكية هما جزء لا يتجزأ من العملية التاريخية التي بواسطتها «ينبثق في الوعي» السياقُ الطبقيُّ، مؤسِّسًا نفسَه في عقول العمال.



يمضي انتقادي لنظرية ماركس في الطبقات بقدر تأكيدها التاريخاني، وفق الخطوط التي تناولتها في الفصل السابق. فالصيغة «كل التاريخ تاريخ صراع طبقي» هي صيغة قيِّمة بوصفها اقتراحًا بوجوب النظر إلى الجزء المهم الذي يقوم به الصراع الطبقي في سياسات السلطة وفي التطوّرات الأخرى أيضًا، هذا الاقتراح هو الأقيم منذ تحليل أفلاطون الرائع للدور الذي يقوم به الصراع الطبقي في تاريخ دول المدينة «اليونانية» الذي نادرًا ما كان يُعْتَدُّ به في عصور لاحقة. لكن مرة أخرى، يجب علينا بطبيعة الحال ألّا نحمل كلمة ماركس «كل» على محمل الجد أيضًا. فليس تاريخُ القضايا الطبقية تاريخَ صراع طبقي دومًا بالمعنى الماركسي، واضعين في الحسبان الدور المهم الذي يلعبه الخلاف أو الشقاق داخل الطبقات نفسها. وفي الواقع، تباعد المصالح داخل كل من طبقتيْ الحُكَّام والمحكومين يذهب إلى حد أن نظرية الطبقات عند ماركس تُعَدُّ تبسيطًا زائدًا خَطِرًا، حتى لو اعترفنا بأن القضية بين الأغنياء والفقراء تنطوي على أهمية أساسية دومًا. فأحدُ الموضوعات الكبرى في التاريخ القروسطي الحربُ بين الباباوات والأباطرة، التي تُعَدُّ مثالًا على خلاف أو شقاق داخل الطبقة الحاكمة. ومن الافتراء البيِّن تفسيرُ هذا الصراع بأنه صراع بين مستغِل ومستغَل. وبالطبع يمكن للمرء توسيع مفهوم ماركس عن «الطبقة» بحيث يغطي تلك الحالة ومثيلاتها، ويُضَيِّق مفهومَ «التاريخ» حتى تصبح عقيدة ماركس في النهاية مجرد إطناب مسلٍّ تمامًا؛ لكنه سيسلبها أية أهمية.

أحد مخاطر صياغة ماركس أنها لو حُملت على محمل الجد، فستضلل الماركسيين في تفسير الصراعات السياسية بوصفها صراعات بين مستغِلين ومستغَلين (إنْ لم يكن بوصفها محاولات للتغطية على «القضية الحقيقية»، الصراع الطبقي الكامن). ونتيجة لهذا، يوجد ماركسيون، ولا



سيما في ألمانيا، فسَّروا حربًا كالحرب العالمية الأولى بوصفها حربًا بين دول الوسط Central Powers الثورية أو الفقيرة وتحالف بلدان محافظة أو «غنية»، وهو تفسير قد يُستخدم لتبرير أيِّ عدوان. وذلك مثال واحد فقط على الخطر الكامن في التعميم التاريخاني الواسع لدى ماركس. ومن ناحية أخرى، فمحاولته استخدام ما يُسَمَّى «منطق السياق الطبقي» لتفسير عمل مؤسسات النظام الصناعي يبدو لي جديرًا بالإعجاب رغم مبالغات بعينها وإهمال بعض الجوانب المهمة في السياق؛ جديرًا بالإعجاب بوصفه على الأقل تحليلًا سوسيولوجيًا لتلك المرحلة من النظام الصناعي الذي وضعه ماركس في حسبانه بشكل رئيسي: نظام «الرأسمالية المنفلتة» (كما سأسمِّيها) منذ قرن مضى.





مكتبة
الفكر الجديد

الفصل السابع عشر

النظام الاجتماعي والقانوني

نحن مستعدون الآن للدخول إلى الموضع الأكثر حسمًا- على الأرجح- في تحليلنا، وكذلك في نقدنا للماركسية؛ ألا وهو نظرية ماركس في الدولة ونظريته في عجز جميع السياسات، وهو ما يبدو للبعض يحتمِل التناقض.

1

يمكن عَرْض نظرية ماركس في الدولة بدمج نتائج الفصلين الأخيرين. فالنظام القانوني أو التشريعي السياسي- نظام المؤسسات القانونية التي تفرضها الدولة- فُهِمَ طبقًا لماركس بوصفه إحدى الأبنية الفوقية التي تُقام على قوى الإنتاج الواقعية في النظام الاقتصادي وتُعَبِّر عنها، ويتحدث ماركس في هذا الصدد عن «الأبنية الفوقية السياسية والتشريعية». وبطبيعة الحال، لم يكن هذا هو الطريق الوحيد الذي يصنع به الواقعُ الاقتصادي أو المادي والعلاقات بين الطبقات التي تتطابق معه مظهرًا في عالم الأيديولوجيات والأفكار. وثمة مثال آخر على البنية الفوقية هو النظام الأخلاقي السائد طبقًا لوجهات نظر ماركسية؛ فهذا النظام على عكس



النظام القانوني لا تفرضه سلطة الدولة، بل تُقِرُّه أيديولوجيا خَلَقَتْها الطبقةُ الحاكمة وتسيطر عليها. الفرق هو تقريبًا فرق بين الإقناع والقوة (كما كان سيقول أفلاطون)، والدولة- النظام القانوني أو السياسي- هي التي تستخدم القوة. فهي كما يقول إنجلز «قوة قمعية خاصة» من أجل إجبار المحكومين بواسطة الحاكمين. يقول «البيان الشيوعي» The Manifesto Communist: «السلطة السياسية المُسَمَّاة بشكل لائق هي قوة طبقة واحدة مُنَظَّمة من أجل قهر الطبقات الأخرى». ويقدم لينين وصفًا مماثلًا: «طبقًا لماركس، الدولة هي لسان حال السيطرة الطبقية، جهاز لقهر طبقة بواسطة أخرى، هدفُها خَلْقُ «نظام» يشرِّع لهذا القهر ويُديمه...». الدولة بإيجاز هي مجرد جزء من آليةٍ تُواصِلُ من خلالها الطبقةُ الحاكمة صراعَها.

وقبل الشروع في تطوير عواقب تلك الرؤية للدولة يمكن الإشارة إلى أنها نظرية جوهرانية جزئيًا ومؤسساتية جزئيًا. فهي مؤسساتية بقدر ما يحاول ماركس تأكيد ما تنطوي عليه المؤسسات القانونية من أدوار عملية في الحياة الاجتماعية. لكنها جوهرانية بقدر عدم اهتمام ماركس بالبحث في تنوع الأهداف التي من المحتمل أن تقوم بها تلك المؤسسات (أو المخصصة للقيام بها)، ناهيك عن ضرورة وجود إصلاحات مؤسسية لجعْل الدولة تحقق تلك الأهداف التي أرادها ماركس نفسه. بدلًا من إعلان ماركس مطالبه أو مقترحاته بشأن الأدوار التي يريدها من الدولة، أو المؤسسات القانونية أو الحكومة، يتساءل: «ما الدولة؟»؛ بمعنى أنه يحاول استكشاف الوظيفة «الجوهرانية» للمؤسسات القانونية. وقد اتضح من قبل أن سؤالًا جوهرانيًا نمطيًا من هذا القبيل لا يمكن الإجابة عنه بطريقة مُرْضية؛ ولكنه يتماشى دون ريب مع مدخل ماركس الجوهراني والميتافيزيقي الذي يفسِّر مجالَ الأفكار والقواعد بأنها مظهر واقع اقتصادي.

ما النتائج المترتبة على نظرية الدولة تلك؟. النتيجة الأهم هي أن كل



السياسات وكل المؤسسات القانونية والسياسية، وكذلك كل الصراعات السياسية، ليس لها الأهمية الأولى. «السياسات عاجزة»، فهي لا يمكنها تغيير الواقع الاقتصادي تغييرًا حاسمًا. والمهمةُ الرئيسية إنْ لم تكن الوحيدة لأيٍّ نشاط سياسي مستنير فَهْمُ أن التغيرات [التعديلات] في العباءة السياسية التشريعية تُجَارِي التغيرات في الواقع الاجتماعي، أيْ في وسائل الإنتاج والعلاقات بين الطبقات. وبهذه الطريقة فمصاعب من هذا القبيل لا بدّ أن تنشأ لو أمكن تجنب السياسات المتخلفة عن تلك التطوّرات. أو بكلمات أخرى، التطوّرات السياسية هي إما سطحية غير مشروطة بالواقع الأعمق في النظام الاجتماعي حيث يُحكم عليها في تلك الحالة بأنها غير مهمة، ولا يمكن أن تقدم مساعدة حقيقية للمقهورين والمستغَلين؛ وإما أنها تعبِّر عن تغيُّر في الخلفية الاقتصادية والسياق الطبقي، وفي هذه الحالة تكون لها سمة الفورانات البركانية، والثورات الكاملة التي يمكن توقعها- لأنها تنشأ عن النظام الاجتماعي- والتي قد تُخَفِّفُ شراسُتها بعدم مقاومة القوى الفائرة التي لا يتسبب فيها فعل سياسي ولا يقمعها.

تبيِّن تلك العواقب- مرة أخرى- وحدة نظام فكر ماركس التاريخاني. وعلى اعتبار أن بعض الحركات قد فعلت كما فعلت الماركسية فنبَّهت إلى الاهتمام بالفعل السياسي، فإن نظرية العجز الأساسي في السياسات تنطوي على تناقض إلى حد ما. (ويقابل الماركسيون تلك الملاحظة بإحدى حجتين. الأولى هي أنه في النظرية المشروحة بالتفصيل، الفعل السياسي له وظيفته؛ فحتى لو لم تؤدِّ أفعال حزب العمال إلى تحسين ظروف الجماهير المستغَلة فستوقظ معركتُه الوعيَ الطبقي ومن ثَمَّ تُجَهِّزُ للثورة. وستكون تلك هي حُجَّة الجناح الراديكالي. أما الحجّة الأخرى التي يستخدمها الجناح المعتدل، فتؤكد أنه توجد فترات تاريخية يكون فيها الفعل السياسي مفيدًا بشكل مباشر، وهي على وجه التحديد فترات



تكون فيها الطبقتان المتعارضتان في حالة توازن تقريبي. في فترات من هذا القبيل، يكون الجهد والطاقة السياسيان حاسمين في تحقيق تحسينات مهمة فعلًا للعمال. ومن الواضح أن هذه الحُجَّة الثانية تضحِّي ببعض المواقف الأساسية في النظرية، لكن دون إدراك ذلك، ومن ثَمَّ دون الذهاب إلى جذر المسألة).

من المهم ملاحظة أنه طبقًا للنظرية الماركسية، لا يرتكب حزب العمال أية أخطاء سياسية ذات بالٍ، مادام الحزب يستمر في لعب دوره المسنَد إليه بالإلحاح على مطالبات العمال بقوة، ولأن الأخطاء السياسية لا تؤثر ماديًا في السياق الطبقي الواقعي ولا حتى في الواقع الاقتصادي الذي يعتمد عليه كل شيء آخر في نهاية المطاف.

نتيجة أخرى مهمة من نتائج النظرية هي- من حيث المبدأ- أن كل حكومة- وإنْ كانت ديمقراطية- هي ديكتاتورية تمارسها الطبقة الحاكمة على المحكومين. يقول «البيان الشيوعي»: «.. الدولة الحديثة ليست إلا لجنة لإدارة الشؤون الاقتصادية للطبقة البرجوازية بأسرها..». فما نُسَمِّيه ديمقراطية طبقًا لتلك النظرية ليس سوى شكل من ديكتاتورية الطبقة التي حدث أنْ كانت الأنسب في سياق تاريخي بعينه. (ولا تتوافق هذه العقيدة بشكل تام مع نظرية توازن الطبقات لدى الجناح المعتدل المذكورة أعلاه). فكما أن الدولة في ظل الرأسمالية هي ديكتاتورية البرجوازية، فبعد الثورة الاشتراكية ستكون الدولة ديكتاتورية البروليتاريا في المقام الأول. لكن هذه الدولة البروليتارية لا بدّ أن تفقد دورها بمجرد اندحار مقاومة البرجوازية القديمة لها. ولأن الثورة البروليتارية تؤدي إلى مجتمع أحادي الطبقة ومن ثَمَّ إلى مجتمع بلا طبقات، فلا يمكن أن توجد ديكتاتورية طبقية. وعليه، فالدولة المحرومة من أيِّ دور يجب أن تختفي. وكما يقول إنجلز عن الدولة: «ستجفُّ وتذوي» [تتلاشى].



إني بعيد كل البعد عن الدفاع عن نظرية ماركس في الدولة. فنظريته في عجز جميع السياسات، وعلى الأخص رؤيته للديمقراطية، تبدو لي ليست أخطاء فقط بل أخطاء قاتلة. لكن يجب الاعتراف بأن وراء هذه النظريات القاتمة وكذلك البارعة، تجربة قاتمة وكئيبة. ففي رأيي، رغم إخفاق ماركس في فهم المستقبل الذي أراد متلهِّفًا التنبوء به، يبدو لي أن نظرياته المغلوطة دليل على استبصاره السوسيولوجي بظروف عصره، ونزعته الإنسانية الغلّابة وحسِّه بالعدالة.

نظرية ماركس في الدولة، رغم تجريدها وطابعها الفلسفي، تقدِّم بلا شك تفسيرًا مستنيرًا لمرحلته التاريخية. فهي تمثل على الأقل رؤية متماسكة لما يُسَمَّى «الثورة الصناعية» التي تطوّرت بشكل رئيسي في البداية بوصفها ثورة في «أدوات الإنتاج المادية»، أيْ ثورة في الآلات ستؤدي لاحقًا إلى تحوّل في بنية المجتمع الطبقية، ومن ثَمَّ إلى نظام اجتماعي جديد، ولن تأتي الثورات السياسية والتحوّلات الأخرى في النظام القانوني سوى بوصفها خطوة ثالثة. وحتى رغم أن هذا التفسير الماركسي لـ«صعود الرأسمالية» طَعَنَ عليه مؤرِّخون استطاعوا تعرية بعض أسسه الأيديولوجية عميقة البهتان (التي ربما لم يكن مؤكدًا تمامًا أن ماركس وضعها، فهي مدمِّرة لنظريته)؛ فثمة بعض الشك في قيمة التفسير الماركسي بوصفه أول تقييم تقريبي، وفي الفائدة التي يجنيها خلفاؤه في هذا المجال. وحتى رغم بعض التطوّرات التي درسها ماركس والتي غَذَّتْها عن عمدٍ إجراءات تشريعية، وهي ممكنة فحسب من خلال التدبير التشريعي (كما يقول ماركس نفسه)، فقد كان هو مَن ناقش للمرة الأولى تأثير التطوّرات الاقتصادية والمصالح الاقتصادية في عملية التشريع، ووظيفة التدابير التشريعية بوصفها أسلحة في الصراع الطبقي، ولا سيما بوصفها وسائل لخلق «فائض السكان» والبروليتاريا الصناعية.



يتضح من فقرات عديدة عند ماركس أن تلك الملاحظات تدعم اعتقاده بأن النظام السياسي التشريعي هو مجرد «بنية فوقية» قائمة على الاجتماعي؛ أيْ على النظام الاقتصادي، وهي نظرية رغم أن التجربة اللاحقة دحضتها تمامًا فلا تزال مهمة بل تنطوي أيضًا- فيما أفترض- على قدر من الحقيقة.

ولم تكن وجهات نظر ماركس العامة بشأن العلاقات بين النظام الاقتصادي والسياسي هي التي تأثرت وحدها بتجربته التاريخية؛ فوجهات نظره عن الليبرالية والديمقراطية اللتين لم يَعتبرهما سوى حجاب [ستار] لديكتاتورية البرجوازية، قدَّمت تفسيرًا للسياق الاجتماعي في عصره بدا مناسبًا تمامًا، وتؤكده تجربة كئيبة إنْ جاز التعبير. لقد عاش ماركس ولا سيما في سنوات شبابه في فترة استغلال وقح شديد الوحشية. وكان يدافع عن هذا الاستغلال الوقح المتوحش دفاعًا كليًا مستميتًا مدافعون يتلمسون مبدأ الحرية الإنسانية وحق الإنسان في تحديد مصيره ودخوله بإرادة حرة في أيِّ تعاقد يراه مواتيًا لمصالحه.

وباستخدام شعار «التنافس الحر والمتساوي للجميع»، قاومت الرأسمالية المنفلتة في تلك المرحلة- بنجاح- أية تشريعات للعمل حتى عام 1933، كما قاومت تنفيذها عمليًا لبضعة أعوام أخرى. وكانت النتيجة حياة تعاسة وبؤس لا يمكن تصورها في أيامنا الحالية. وبصفة خاصة، أدى استغلال النساء والأطفال إلى معاناة لا تُصَدَّقُ. وثمة مثالان هنا أقتبسهما من كتاب ماركس «رأس المال»: «ويليام وود William Wood طفل عمره تسع سنوات، كان عمره سبع سنوات وعشرة أشهر عندما بدأ في العمل.. يأتي إلى العمل كل يوم من أيام الأسبوع في تمام السادسة صباحًا، ويغادره في التاسعة مساءً..». «خمس عشرة ساعة من العمل يقوم بها طفل عمره سبع سنوات!»، بهذه العبارة يصرخ تقرير رسمي صادر عن لجنة عمالة الأطفال عام 1863، وثمة أطفال آخرون مضطرون إلى أن يبدؤوا العمل في



الرابعة صباحًا، أو العمل طول الليل حتى السادسة صباحًا، وكان من المعتاد لأطفال في سن السادسة من العمر أن يعملوا يوميًا لمدة خمس عشرة ساعة». ماري آن ووكلي Mary Anne Walkley تعمل بلا توقف مع ستين من الفتيات الأخريات ثلاثون منهن في غرفة واحدة.. الطبيب كيز Keys، استُدعي متأخرًا جدًا كي يدلي بشهادته أمام الطبيب الشرعي في المحكمة، ومُفادها أن «ماري آن ووكلي ماتت بسبب ساعات العمل الطويلة في ورشة مكتظة..». ورغبةً منها في إعطاء هذا الرجل المهذَّب محاضرة في الأخلاق الحميدة، وجَّهت المحكمةُ الطبيبَ الشرعي إلى إصدار تقرير طبي مُفاده أن «المتوفاة ماتت بالسكتة القلبية، لكن يُخشى أنَّ ما قد عجَّل بوفاتها الإرهاق في ورشة مكتظة». كانت تلك هي ظروف الطبقة العاملة حتى عام 1863، عندما كان ماركس يكتب «رأس المال»؛ فقد كان احتجاجه الملتاع على هذه الجرائم، التي كان يُتَساهَلُ بشأنها، بل وحتى يُدَافَعُ عنها أحيانًا، ليس من قبل اقتصاديين محترفين فقط بل من قبل رجال الكنيسة أيضًا- سيؤمِّن له إلى الأبد مكانًا بين محرِّري البشرية.

في ضوء تجارب من هذا القبيل، لن نندهش من عدم تفكير ماركس بجدية في الليبرالية، ومن أنه لم يَرَ في الديمقراطية البرلمانية سوى ديكتاتورية برجوازية مُتَسَتِّرَة. فكان من اليسير عليه تفسير تلك الوقائع بوصفها داعمة لتحليله العلاقة بين النظام القانوني والاجتماعي. طبقًا للنظام القانوني، تأسَّست المساواة والحرية على الأقل بشكل تقريبي. ولكن ما الذي فعله ذلك أو عَنَاه في الواقع!. وحقًّا، يجب ألا نلوم ماركس لإصراره على أن الحقائق الاقتصادية وحدها هي «الواقعية» [الحقيقية] وأن النظام القانوني هو مجرد بنية فوقية، معطف لهذا الواقع، وأداة للسيطرة الطبقية.

لقد تطوّر التعارض بين النظام القانوني والاجتماعي بشكل أوضح في «رأس المال». ففي أحد أجزائه النظرية (وسأتناوله بصورة أَوْفَى في



الفصل العشرين)، يدخل ماركس إلى تحليل النظام الاقتصادي الرأسمالي باستخدام فرضية مثالية مبسطة؛ ألا وهي أن النظام القانوني كامل من جميع نواحيه. فمن المفروض أن الحرية والمساواة أمام القانون والعدالة مضمونة لكل شخص. فلا توجد طبقات مفضَّلة [ولها امتياز] أمام القانون. وقبل كل هذا، يَفترض ماركس أنه حتى في المجال الاقتصادي لا يوجد أيُّ نوع من «السرقة أو النهب»، ويفترض أن «سعرًا عادلًا» يُدْفَعُ لكل السلع، بما فيها قوة العمل التي يبيعها العاملُ للرأسمالي في سوق العمل. السعر لكل تلك السلع سعر «عادل»، بمعنى أن كل السلع تُشْتَرَى وتُبَاعُ بالتناسب مع معدَّل قيمة العمل المطلوبة لإنتاجها (أو مستخدمين مصطلحات ماركس، تُشْتَرَى وتُبَاعُ طبقًا لـ«قيمتها» الحقيقية). وبطبيعة الحال، يعرف ماركس أن كلَّ هذا تبسيطٌ زائد؛ فهو يرى أن العمال لم يُعامَلوا أبدًا بالعدل والإنصاف. وبكلمات أخرى، العمال مخدوعون في العادة. لكنه دفاعًا عن تلك الفرضيات المثالية، يحاول إيضاح أنه حتى في ظل نظام قانوني ممتاز، سيقوم النظام الاقتصادي بوظيفته على نحو لن يتيح للعمال الاستمتاع بحريتهم. فرغم كل هذه «العدالة» لن يكون العمال في وضع أفضل كثيرًا من وضع العبيد. فالعمال إذا كانوا فقراء فليس بمقدورهم سوى بيع أنفسهم وزوجاتهم وأطفالهم في سوق العمل، بالقدر الضروري لإعادة إنتاج قوة عملهم. وهذا يعني أنه بالنظر إلى كل قوة عملهم، لن يحصلوا سوى على أفقر وسائل العيش. ويبيِّن ذلك أن الاستغلال ليس مجرد نهب أو سرقة. ولن يمكن التخلص منه بوسائل قانونية فقط. (فنقد برودون Proudhon[1] ومُفاده أن «المِلْكية سرقة» شديد السطحية).

---

(1) بيير جوزيف برودون: Pierre Joseph Proudhon (1809-1865)، اشتراكي فرنسي، عُرِفَ بنزوعه إلى الأناركية، وكان هو أول مَن استحدث تلك اللفظة في المعجم السياسي. شَجب المِلْكية الخاصة بوصفها وسيلة لاستغلال الطبقة الكادحة- (المترجم).



وعلى هذا، اضطرَّ ماركس إلى القول بأن العمال ليس بمقدورهم التطلع إلى تحسين النظام القانوني الذي يعطي الغنيَّ والفقيرَ على السواء حريةَ النوم على مقاعد المتنزهات، والذي يهددهما على السواء بالعقوبة على محاولة العيش «دون وسائل إعاشة واضحة». بتلك الطريقة، توصَّل ماركس إلى ما يُعتبر (بلغة هيجلية) تمييزًا بين الحرية «الرسمية» و«المادية». ورغم أن ماركس لم يَعتبر الحرية الرسمية أو القانونية متدنِّية، فهي لا تكفي أبدًا لتأمين الحرية التي رآها ماركس الهدفَ من تطوّر البشرية التاريخي. فالمهم هو الحرية الواقعية أيْ الاقتصادية أو المادية. ولن تتحقق هذه الحرية إلا بالتحرير المتساوي من الكدح والعمل. وطبقًا لهذا التحرير: «تقليص يوم العمل هو الشرط الأساسي الأول».

3

ما الذي يتعيَّن علينا قوله عن تحليل ماركس؟. هل نعتقد بأن السياسات أو إطار المؤسسات القانونية عاجزة في جوهرها عن علاج حالة من هذا القبيل، وأن ثورة اشتراكية كاملة الأوصاف وتغييرًا كاملًا لـ«النظام الاجتماعي»، هما وحدهما اللذان يقدمان عونًا؟. أم هل نعتقد أن المدافعين عن نظام «رأسمالية» منفلتة يؤكدون (بحق، في ما أعتقد) أن فائدة عظيمة يمكن جَنْيُها من آلية الأسواق الحرة، وأن سوق العمل الحر سيحقق فوائد عظمى لكل الناس حقًّا؟.

أعتقد أن اللاعدالة واللاإنسانية في «النظام الرأسمالي» المنفلت الذي وصفه ماركس لا يمكن التشكيك فيهما، ولكن يمكن تفسيرهما بما أسميناه في فصل سابق «مفارقة الحرية». فكما رأينا، ستَهزم الحرية نفسَها إذا كانت غير محدودة. وتعني الحرية اللامحدودة أن الإنسان القوي حُرٌّ في الضغط على آخر ضعيف فيسلبه حريته. وهذا هو السبب في مطالبتنا



بأن الدولة ينبغي أن تحدَّ من الحرية إلى مدى معين، بحيث تكون حرية كل شخص محمية بالقانون. وينبغي ألا يكون أحد تحت «رحمة» آخرين، بل الجميع لهم «حق» في أن تحميهم الدولة.

وأعتقد أن تلك الاعتبارات- ويُقْصَدُ منها في الأصل أن تُطبَّق على عالَم القوة الغاشمة والتخويف المادي أو الإرهاب- لا بدّ أن تُطبَّق على العالَم الاقتصادي أيضًا. فحتى لو حَمَت الدولةُ مواطنيها من تعرضهم للقسوة الناجمة عن العنف الجسدي (كما هو حاصل من حيث المبدأ في ظل نظام الرأسمالية المنفلتة)، فلن تتحقق أهدافنا بسبب عجزها عن حماية مواطنيها من إساءة استعمال القوة الاقتصادية. وفي هذه الحالة، لا يزال القوي اقتصاديًا حُرًّا في الضغط على الضعيف اقتصاديًا وسلْبه حريته. في ظل تلك الظروف تَهزم الحريةُ الاقتصادية غير المحدودة نفسَها بنفسها كالحرية الجسدية غير المحدودة سواء بسواء، فتقترب القوة الاقتصادية في خطرها من خطر العنف الجسدي؛ لأن مَن يمتلكون فائض المواد الغذائية يُجْبِرون مَن يتضوَّرون جوعًا على تقبل العبودية «بحُرِّية» من دون استخدام عنف. وعلى افتراض أن الدولة تحدد أنشطتها بإخماد العنف (وحماية المِلْكية)، فالأقلية القوية اقتصاديًا تستغِل بتلك الطريقة أغلبيةَ مَن هم ضعفاء اقتصاديًا.

إذا كان هذا التحليل صحيحًا، فستتضح طبيعة العلاج. يجب أن يكون العلاج «سياسيًا»، يماثل العلاج الذي نستعمله ضد العنف الجسدي. يجب علينا بناء المؤسسات الاجتماعية، بإلزامٍ من سلطة الدولة، لحماية الضعفاء اقتصاديًا من الأقوياء اقتصاديًا. يتعيَّن على الدولة التأكد من عدم اضطرار أحد- أيًا كان- إلى الدخول في هيئة جائرة خوفًا من الموت جوعًا أو العوز الاقتصادي.

وبطبيعة الحال، يعني ذلك ضرورة التخلي عن مبدأ عدم التدخل، وهو



مبدأ النظام الاقتصادي المنفلت، لو أردنا صيانة الحرية، أيْ يجب علينا المطالبة بأن يحلَّ تدخُّلٌ اقتصادي مخَطَّط من الدولة محلَّ سياسة الحرية الاقتصادية غير المحدودة. يجب المطالبة بأن تفسح «الرأسمالية» المنفلتة المجال لـ«سياسة التدخل الاقتصادية». وهذا هو ما يحدث على وجه التحديد. فالنظام الاقتصادي الذي وصفه ماركس وانتقده لم يعد موجودًا. لقد استُبدل به، ليس نظامًا تبدأ معه الدولة في فقْد وظيفتها وأدوارها ومن ثَمَّ «تضمحل وتذوي» [تتلاشى]، بل أنظمة تدخُّلية متنوعة، تمتد فيها وظائف الدولة في الحياة الاقتصادية إلى أبعد من حماية المِلْكية والتعاقدات الحُرَّة. (سأناقش هذا التطوّر في فصول تالية).

4

أريد وصف النقطة التي توصلنا إليها هنا بأنها النقطة الأكثر مركزية في تحليلنا. فمن هنا فقط يمكننا البدء في إدراك أهمية الصدام بين النزعة التاريخانية والهندسة الاجتماعية، وتأثير ذلك في السياسة العامة لأصدقاء [مُحِبِّي] المجتمع المفتوح.

تزعم الماركسية أنها أكثر من عِلْم، وأنها تقدم أكثر من نبوءة تاريخية. فهي تدَّعي أنها أساس الفعل السياسي العملي، وتنتقد المجتمع القائم، فتفتح الطريق إلى عالم أفضل. لكن طبقًا لنظرية ماركس، لا يمكننا متى أردنا تغيير الواقع الاقتصادي بإصلاحات قانونية مثلًا. فما تفعله السياسات لا يزيد عن «تقصير آلام المخاض وتخفيفها». وهذا في ما أعتقد برنامج سياسي فقير للغاية، وينجم فقرُه عن موقع الدرجة الثالثة الذي يُعْزَى إلى السلطة السياسية في تراتبية السلطات. فوفقًا لماركس، تكمن السلطة الحقيقية في تطوّر الآلات، ثم يليها في الأهمية نظامُ العلاقات الطبقية الاقتصادية، أما التأثير الأقل أهمية فهو للسياسات.



لكن الرؤية المقابلة مباشرة مضمَّنة في الموقف الذي توصَّلنا إليه في تحليلنا. وهي تَعتبر السلطة السياسية سلطة أساسية. انطلاقًا من هذه الرؤية، يمكن السيطرة على القوة الاقتصادية. وهذا يعني توسعًا غير محدود في مجال النشاطات السياسية. ويمكننا التساؤل عمَّا إذا أردنا تحقيق ذلك وكيفية تحقيقه. مثلًا، بمقدورنا تنمية برنامج سياسي عقلاني لحماية الضعفاء اقتصاديًا. نستطيع عمل قوانين تَحُدُّ من الاستغلال. يمكننا تقليص يوم العمل، بل يمكننا عمل أكثر من هذا بكثير. فبموجب القانون، نستطيع التأمين على العمال (والأفضل، كل المواطنين) ضد العجز والبطالة والشيخوخة. وبهذه الطريقة، نقضي على صور الاستغلال القائم على وضع اقتصادي بائس لعاملٍ يُذعن لأيِّ شيء كي لا يموت جوعًا. وعندما نكون قادرين بموجب القانون على ضمان سبل العيش لكل مَن يريد العمل، ولا يوجد سبب يمنعنا من تحقيق ذلك، فستكتمل تقريبًا حماية حرية المواطن من الخوف الاقتصادي والترهيب الاقتصادي. ومن وجهة النظر تلك، السلطة السياسية هي مفتاح الحماية الاقتصادية. السلطة السياسية وسيادتها هي كل شيء. ويجب ألا يُسمح لقوة اقتصادية بالهيمنة على السلطة السياسية، وإذا لزم الأمر فلا بد من محاربتها وإخضاعها لهيمنة السلطة السياسية.

وترتيبًا على هذا، نستطيع القول بأن موقف ماركس الذي يحطُّ [يقلل] من شأن السلطة السياسية لا يعني مجرد تجاهله تطوير نظرية الوسائل المحتملة الأهم لتحسين حياة الكثير من الضعفاء اقتصاديًا فقط، بل يعني تجاهله الخطر المحتمل الأعظم على الحرية الإنسانية أيضًا. فرؤيته الساذجة القائلة بأن سلطة الدولة في المجتمع اللاطبقي ستفقد وظيفتها و«تضمحل» [تتلاشى]، تكشف بوضوح شديد عن عدم إدراكه مفارقة الحرية، وعدم فهمه الوظيفة التي تنجزها سلطة الدولة، وينبغي عليها



إنجازها، في خدمة الحرية والإنسانية. (والحق أن رؤية ماركس تلك، تقف شاهدًا على أنه كان في نهاية المطاف فردانيًا رغم لجوئه الجَمْعِيِّ إلى الوعي الطبقي). بهذه الطريقة، تناظِر الرؤيةُ الماركسية الاعتقادَ الليبرالي بأن كل ما تحتاج إليه هو «تكافؤ الفرص». فنحن بلا ريب نحتاج ذلك، لكنه ليس كافيًا؛ لأنه لا يحمي مَن هم أقل موهبة أو أقل حظًا من أن يصيروا موضوعات استغلال لمَن هم أكثر موهبة أو حظًا.

والأكثر من هذا، من وجهة نظر الرؤية التي توصلنا إليها، ما يصفه الماركسيون استخفافًا بأنه «مجرد حرية رسمية» يصبح هو أساس كل شيء آخر. «مجرد الحرية الرسمية» تلك، أيْ الديمقراطية- حق الشعب في الحكم وإقالة الحكومة- هي الوسيلة الوحيدة المعروفة التي من خلالها نحاول حماية أنفسنا ضد إساءة استخدام السلطة السياسية: مراقبة الحكام بواسطة المحكومين. ومادامت السلطة السياسية يمكنها السيطرة على القوة الاقتصادية، فالديمقراطية السياسية هي أيضًا الأداة الوحيدة لسيطرة المحكومين على القوة الاقتصادية. فمن دون رقابة ديمقراطية لن يوجد سبب معقول يفسِّر عدم استخدام أية حكومة لسلطتها السياسية والاقتصادية في أغراض جدّ مختلفة عن حماية حرية مواطنيها.

5

ذلك هو الدور الأساسي لـ«الحرية الرسمية» الذي تجاهله الماركسيون ممن اعتقدوا أن الديمقراطية الرسمية ليست كافية فأرادوا استكمالها بما يطلقون عليه في العادة «الديمقراطية الاقتصادية»؛ وهي عبارة غامضة وسطحية تمامًا تُعَتِّمُ على أن «مجرد الحرية الرسمية» هي الضمان الوحيد لسياسة اقتصادية ديمقراطية.

اكتشف ماركس أهمية القوة الاقتصادية، ومن المفهوم أنه كان يبالغ في



مكانتها. لقد رأى ماركس والماركسيون القوة الاقتصادية تتخلل كل شيء. وتدور حُجَّتهم على النحو الآتي: مَن يملك المال يملك القوة؛ لأنه عند الضرورة بمقدوره شراء السلاح وحتى رجال العصابات. لكنها حُجَّة بها دَوَرٌ. ففي واقع الأمر، تنطوي الحجّة على تسليم بأن مَن يملك السلاح يملك القوة. ولو أدرك مالك البندقية هذا، فقد لا يمر وقت طويل حتى يملك البندقية والمال. ففي ظل الرأسمالية المنفلتة تنطبق حجّة ماركس إلى حد ما؛ لأن القاعدة التي تُطَوِّرُ المؤسسات للتحكم في السلاح ورجال العصابات وليس في قوة المال، من المحتمل أن تأتي بتأثير هذه القوة. وفي دولة من هذا النوع، تصل عصابات الثروة إلى الحكم. لكن ماركس نفسه- كما أعتقد- سيكون أول مَن يعترف بأن هذا ليس صحيحًا في كل الدول، وأنه وُجِدَتْ مراحل في التاريخ استند فيها الاستغلال والنهب استنادًا مباشرًا إلى سلطة القبضة القوية. أما اليوم فسيقل دعم تلك الرؤية الساذجة التي مُفادها أن «تقدم التاريخ» يضع مرة واحدة وإلى الأبد نهايةً لتلك الطرق الأكثر مباشرة في استغلال الناس، وأنه بمجرد تَحَقُّقِ الحرية الرسمية يستحيل علينا الوقوع مرة أخرى تحت سيطرة صور استغلال بدائية من هذا النوع.

تكفي تلك الاعتبارات لدحض العقيدة الدوجمائية القائلة بأن القوة الاقتصادية هي الأكثر جوهرية من القوة المادية، أو قوة الدولة. لكن ثمة اعتبارات أخرى أيضًا. فكما أكد كتَّاب مختلفون بشكل سليم (مِن بينهم برتراند رَسِلْ وولتر ليبمان)، تدخُّل الدولة الفعَّال- حماية المِلْكية مسنودة بعقوبات مادية بموجب القانون- يجعل من الثروة مصدرًا محتملًا للقوة؛ لأنه من دون هذا التدخل سيفقد الرجل عمَّا قريب ثروته. ولذا، تعتمد القوة الاقتصادية كليًا على السلطة السياسية والمادية. ويعطي رَسِلْ أمثلة تاريخية توضح اعتمادية [عدم استقلال] الثروة بل وأحيانًا عجزها، يقول رَسِلْ:



«القوة الاقتصادية داخل الدولة رغم أنها مستمدَّة في النهاية من القانون والرأي العام تكتسب بسهولة استقلالًا معينًا. فيمكنها التأثير في القانون عن طريق الفساد، وفي الرأي العام عن طريق الدعاية. يمكنها أن تضع السياسيين تحت إلزامات تصطدم بحريتهم. ويمكنها التهديد بإحداث أزمة مالية. لكن ثمة حدود محددة تمامًا لما يمكنها تحقيقه. لقد أوصل قيصر إلى السلطة دائنوه، ولم يكن يرَ أيَّ أمل في السداد إلا بنجاحه؛ لكنه عندما نجح كان قويًا بما يكفي ليتَحَدَّاهم. واقترض شارل الخامس Charles V من الفوجرز Fuggers المال اللازم لشراء مركز الإمبراطور، لكنه حين أصبح إمبراطورًا عاملهم بازدراء ولامبالاة وأضاع عليهم ما كانوا أقرضوه من مال».

إن الاعتقاد الجامد بأن القوة الاقتصادية هي أصل كل شرٍّ لا بدّ من تنحيته جانبًا. لا بدّ أن تحتل القوة الاقتصادية مكانها مع فهم المخاطر الواردة في أية صورة من صور القوة المنفلتة. فالمال بحد ذاته ليس خطيرًا بشكل خاص، ولكنه يصبح خطيرًا لو أمكنه شراء السلطة، إما مباشرة أو باستعباد الضعفاء اقتصاديًا المضطرين إلى بيع أنفسهم كي يعيشوا.

يجب التفكير في تلك الأمور من خلال مصطلحات مادية بأكثر مما فعل ماركس إنْ جاز التعبير. لا بدّ من إدراك أن السيطرة على القوة المادية وعلى الاستغلال المادي يظل المشكلة السياسية الرئيسية. وكي نحقق هذه السيطرة، علينا تحقيق «حرية رسمية ليس إلا». وبمجرد تحقيقها وتعلُّم كيفية استعمالها للسيطرة على السلطة السياسية، سيقع كل شيء على عاتقنا. وعندئذٍ يجب ألا نلوم أيَّ شخص آخر، وألا نصرخ ضد شياطين اقتصادية شريرة قابعة خلف الكواليس. فبالديمقراطية سنمسك بمفاتيح التحكم في الشياطين والسيطرة عليهم. يمكننا ترويضهم. وعلينا إدراك ذلك واستعمال المفاتيح. لا بدّ أن نبني مؤسسات للسيطرة الديمقراطية على القوة الاقتصادية، كي تحمينا من الاستغلال الاقتصادي.



لقد قال الماركسيون الكثير عن إمكان شراء أصوات الناخبين، إما مباشرة أو بشراء الدعاية. لكن الاعتبار الأقرب يبيِّن وجود مثال جيد على موقف السلطة السياسية الذي حللناه أعلاه. فبمجرد تحقيق الحرية الرسمية، نستطيع السيطرة على شراء الأصوات بأية صورة من الصور. ثمة قوانين للحدِّ من الإنفاق على الدعاية الانتخابية، ويقع على عاتقنا بالكامل إعداد قوانين لهذا الغرض أكثر صرامة. يستطيع النظام القانوني إنشاء أداة قوية لحمايته. أضِفْ إلى هذا، أنه يمكننا التأثير في الرأيِّ العام والإصرار على قواعد أخلاقية أشد صرامة في الشؤون السياسية. كل ذلك يمكننا عمله، لكن يجب أولًا إدراك أن هندسة اجتماعية من هذا النوع هي مهمتنا، وفي وسعنا القيام بها، ويجب ألا ننتظر زلازل اقتصادية عجيبة لإنتاج عالَم اقتصادي جديد لنا، بحيث يكون كل ما علينا عمله هو إزاحة الستار عنه، لخلع عباءة سياسية قديمة.

6

بطبيعة الحال، لا يعتمد الماركسيون في ممارستهم اعتمادًا كاملًا على عقيدة عجز السلطة السياسية. فبقدر ما لديهم فرصة للفعل، أو التخطيط لفعلٍ، يفترضون عادةً- ككل شخص آخر- أن السلطة السياسية يمكن استخدامها للتحكم في القوة الاقتصادية. لكن خططهم وأفعالهم لا تستند إلى دحض [تفنيد] واضح لنظريتهم الأصلية، ولا إلى أية رؤية مُعْتَبَرَة لتلك المشكلة الجوهرية في جميع السياسات: السيطرة على المسيطِر، السيطرة على التراكم الخطير للسلطة المتمثل في الدولة. لم يدرك الماركسيون الأهمية الكاملة للديمقراطية بوصفها الوسيلة الوحيدة المعروفة لتحقيق تلك السيطرة [المراقبة].

وترتيبًا على هذا، لم يدرك الماركسيون الخطر الكامن في سياسة زيادة



سلطة الدولة. فمع تخلِّيهم بلا وعي تقريبًا عن عقيدة عجز السياسات، استبقوا رؤية تقول بأن سلطة الدولة لا تثير مشكلة مهمة، فهي سيئة وشريرة حين تكون في أيدي البرجوازيين فقط. ولم يدركوا أن كل سلطة- والسلطة السياسية على الأقل كالقوة الاقتصادية- خَطِرةٌ. فحافظوا على صيغتهم بشأن ديكتاتورية البروليتاريا، ولم يفهموا مبدأ أن كل السياسات يجب أن تكون مؤسَّسية على نطاق واسع وليست شخصية (راجع، الفصل الثامن). وعند مناداتهم بتوسيع سلطات الدولة (على النقيض من رؤية ماركس للدولة) لم يفكروا أبدًا في أن خطأ الأشخاص يكمن في الحصول ذات يوم على تلك السلطات الواسعة. هذا جانب من السبب الذي يجعلهم يخططون- بقدر ما ينتقلون إلى التفكير في تدخل الدولة- لإعطاء الدولة سلطات غير محدودة في الحياة الاقتصادية. فيستبقون اعتقاد ماركس الكُلِّيَّاني والطوباوي بأن «النظام الاجتماعي» في سيماه الجديدة يستطيع تحسين الأمور.

لقد انتقدتُ ذلك المدخل الطوباوي والرومانتيكي إلى الهندسة الاجتماعية في فصل سابق (الفصل التاسع). لكني أريد هنا إضافة أن التدخل الاقتصادي، وحتى الأساليب التدرُّجية التي دعوتُ إليها هنا، ستميل إلى زيادة سلطة الدولة. ولذا، فالنزعة التدخُّلية خَطِرَة للغاية. ولكن هذا ليس حجّة قاطعة ضدها؛ فسلطة الدولة لا بدّ أن تظل دومًا شرًا لا بدّ منه وإنْ كان خَطِرًا. لكن ينبغي التحذير من أنه لو تراخينا في انتباهنا ولو لم نعزِّز مؤسساتنا الديمقراطية أثناء إعطاء المزيد من السلطة للدولة بـ«التخطيط» التدخُّلي، فقد نفقد حريتنا. ولو فقدنا الحرية سنفقد كل شيء بما في ذلك «التخطيط». لماذا ينبغي التخطيط لرفاه الشعب إنْ لم يكن الشعب لديه قدرة على تنفيذ الخطط؟. الحرية وحدها هي التي تجعل الأمان مضمونًا.

هكذا نرى أنه لا توجد مفارقة حرية فقط بل مفارقة في تخطيط الدولة



أيضًا. لو خططنا كثيرًا، ولو أعطينا الكثير من السلطة للدولة، سنفقد الحرية، وستكون تلك نهاية التخطيط.

تُعيدنا تلك الاعتبارات إلى دعوتنا إلى أساليب الهندسة الاجتماعية التدرُّجية في مقابل الأساليب الطوباوية أو الشمولية والكلية. كما تُعيدنا إلى مطالبتنا بضرورة اتخاذ تدابير [إجراءات] لمحاربة شرور ملموسة بدلًا من إنشاء بعض الخير المثالي. ينبغي أن يكون تدخُّل الدولة محددًا بما هو ضروري حقًا لحماية الحرية.

ولكن لا يكفي القول بأن حلَّنا ينبغي أن يكون في حَدِّه الأدنى فيتعيَّن علينا التنبُّه فلا نعطي سلطةً للدولة أكثر مما هو ضروري لحماية الحرية. وقد تثير تلك الملاحظات مشكلات، لكنها لا تبيِّن وسيلة حَلِّها. بل لعله من المتصور حتى أنه لا يوجد حَلٌّ، وأن حيازة الدولة سلطات اقتصادية جديدة- فسلطاتها مقارنة بسلطات مواطنيها كبيرة بشكل خطر- ستجعلها محصَّنة ضد النقد. وحتى الآن، لم يتضح أن بإمكاننا الحفاظ على الحرية، ولا كيف يمكننا الحفاظ عليها.

من المفيد في ظل هذه الظروف التذكير باعتباراتنا الواردة في الفصل السابع المتعلقة بمسألة سيطرة السلطة السياسية ومفارقة الحرية.

7

إن التمييز المهم الذي قمنا به هناك، كان بين الأشخاص والمؤسسات. فأشرنا إلى أنه بينما قد تتطلب المسألة السياسية اليوم حلًا شخصيًا فكل سياسة عامة على المدى الطويل- ولا سيما كل سياسة ديمقراطية على المدى الطويل- لا بدّ أن تُتَصوَّرُ من خلال مؤسسات غير شخصية. وأشرنا بمزيد من الخصوصية إلى أن مشكلة مراقبة الحُكَّام ومراجعة سلطاتهم هي مركز المشكلة المؤسَّسية، وبإيجاز مشكلة تصميم مؤسسات من أجل



حماية حتى الحُكَّام السيئين من فعل المزيد من الضرر والإضرار.

وثمة اعتبارات مماثلة ستنطبق على مشكلة السيطرة على القوة الاقتصادية للدولة. فما يَتَعَيَّنُ علينا الحذر منه هو زيادة سلطة الحكام. يجب علينا الاحتراس من الأشخاص ومن تعسُّفهم. بعض أنماط المؤسسات قد تمنح سلطات تعسُّفية لشخص، لكن أنماطًا أخرى منها ستنكر على هذا الشخص حيازته هذه السلطات.

إذا نظرنا إلى تشريعاتنا الخاصة بالعمل من وجهة النظر تلك، فسنجد النمطين كليهما من المؤسسات. فالعديد من القوانين تضيف قدرًا ضئيلًا من السلطة لأجهزة الدولة التنفيذية. ومن المتصوَّر- ولْنكن متأكدين- أن القوانين ضد عمل الأطفال، مثلًا، قد يُسيئ موظف مدني استخدامها لتخويف مواطن بريء والهيمنة عليه. لكن مخاطر من هذا النوع ليست جادة لو قورنت بالمخاطر الكامنة في تشريعات تمنح الحُكَّام سلطات تقديرية [بحسب الظروف]، كسلطة توجيه العمل [العمل الموجَّه]. وبالمثل فإن إنشاء قانون مُفاده ضرورة معاقبة المواطن على إساءة استخدام مِلْكيته بالغرامة أو المصادرة سيكون أقل خطورة بما لا يُقاس من قانون يعطي الحُكَّام أو موظفي الدولة سلطات تقديرية [بحسب الظروف] لفرض رقابة على مِلْكية المواطن أو مصادرتها.

هكذا، نصل إلى التمييز بين نهجين مختلفين تمامًا يعمل من خلالهما تدخُّلُ الدولة في الاقتصاد. الأول هو تصميم «إطار قانوني» لمؤسسات وقائية (القوانين المقيِّدة لسلطات مالك حيوانٍ أو أراضٍ هي مثال). والثاني هو تمكين أجهزة الدولة من التصرف في حدود معينة ضرورية لتحقيق غاياتٍ وَضَعَها الحُكَّام في الوقت الحالي. ونَصِفُ الإجراء الأول بأنه تدخُّلٌ «مؤسَّسي» أو «غير مباشر»، والثاني بأنه تدخُّلٌ «شخصي» أو «مباشر» (وبطبيعة الحال توجد حالات وسطى بينهما).



من وجهة نظر السيطرة الديمقراطية [الضبط الديمقراطي] لا يوجد شك في أفضلية تلك المناهج [الأساليب]. فالسياسة الواضحة لأيٍّ تدخُّلٍ ديمقراطي هي استخدام الأسلوب الأول متى كان ذلك ممكنًا، وتقييد استخدام الأسلوب الثاني بحالات لا يكون فيها الأسلوب الأول مناسبًا. (هذه الحالات موجودة. والمثال الكلاسيكي عليها هو الميزانية؛ فهي تعبير عن تقدير وزير المالية وشعوره بما هو منصف وعادل. ومن المتصوَّر، رغم أنه أمر غير مرغوب بدرجة كبيرة، أن إجراء دورة مضادة ينبغي أن يكون من شخصية مماثلة).

ومن وجهة نظر الهندسة الاجتماعية التدرُّجية، يكون الفرق بين الأسلوبين مهمًا للغاية، فالأسلوب الأول وحده، النهج المؤسَّسي، يجعل من الممكن إجراء تعديلات في ضوء المناقشة والتجربة. فهو وحده يطبِّق أسلوب التجربة والخطأ على أفعالنا السياسية، وهو طويل المدى؛ فالإطار القانوني الدائم يتغير ببطء، من أجل عمل بدائل لعواقب غير مرغوبة وغير متوقعة، ولإحداث تغيير في أجزاء أخرى من الإطار، إلخ. فهو وحده يتيح لنا بالتجربة والتحليل معرفة ما فعلناه في الواقع عندما تَدَخَّلْنَا لتحقيق هدف معين انتويناه. أما قرارات الحُكَّام التقديرية أو الموظفين المدنيين فتقع خارج تلك الأساليب العقلانية. فهي قرارات قصيرة المدى، وعابرة، تتغير من يوم إلى آخر، أو في أفضل الأحوال من عام إلى آخر. وفي الأغلب، (والميزانية هي استثناء كبير) لا يستطيعون حتى إجراء مناقشة علنية، سواء لنقص المعلومات الضرورية أو لغموض المبادئ التي على أساسها اتُّخِذَ القرار. وإنْ وُجِدَتْ أصلًا، فهي ليست مؤسَّسية بل جزء من تقاليد إدارية داخلية.

ولكن ليس بهذا المعنى وحده يوصف النهج الأول بأنه عقلاني والثاني بأنه غير عقلاني. فثمة أيضًا معنى مختلف تمامًا ومهم للغاية. فالإطار



القانوني بمقدور المواطن الفرد معرفته وفهْمه، وينبغي تصميمه بحيث يكون قابلًا للفهم. فوظيفته يمكن توقعها، ولذا يُدْخِلُ عاملَ اليقين والأمان إلى الحياة الاجتماعية. وعندما يتم تغيير الإطار القانوني، تُقَدَّمُ بدائل، أثناء فترة انتقالية، للأفراد الذين وضعوا خططهم وهم يتوقعون استمرارية ذلك الإطار.

على النقيض من هذا، يُرَسِّخُ منهجُ التدخُّل الشخصي بالضرورة مبدأ عدم القدرة على التوقُّع في الحياة الاجتماعية، ومعه سينمو شعور بأن الحياة الاجتماعية غير عقلانية وغير آمِنة. فاستخدام السلطات التقديرية يجلب المزيد من التوسع فيها فتصبح على الفور منهجًا مقبولًا، مادام ثمة تعديلات ستكون ضرورية، ومادامت التعديلات على القرارات التقديرية قصيرة المدى لن يمكن تنفيذها بوسائل مؤسَّساتية. وسيزيد هذا الاتجاهُ بدرجة كبيرة من لاعقلانية النظام حتمًا، خالقًا من نواحٍ عديدة إحساسًا بأن ثمة قوى خفية رابضة في الكواليس تعمل عملها، مما يجعل النظام سريع التأثر بنظرية المؤامرة على المجتمع بكل عواقبها: التفتيش عن الهرْطقات، والعداء الأممي والاجتماعي والطبقي.

ورغم كل ذلك، فسياسة النهج المؤسَّسي، وهي المفضَّلة، ليست مقبولة في عمومها. وفيما أظن ثمة أسباب مختلفة لعدم تقبلها. أحدها أنها تحتاج إلى تخطيط على المدى الطويل لإعادة تصميم «الإطار القانوني». ولكن الحكومات تحيا يومًا بيوم، وتنتمي السلطات التقديرية إلى هذا النمط من العيش؛ بسبب مَيْل الحُكَّام إلى تفضيل تلك السلطات لمنفعتهم الخاصة. لكن السبب الأهم هو بلا ريب عدم فَهْم أهمية الفرق بين النهجين. وقد استغلق السبيل إلى فهْمه على أتباع أفلاطون وهيجل وماركس فلم يروا أن السؤال القديم «مَن ينبغي أن يكونوا الحُكَّام؟» يجب أن يحلَّ محلَّه السؤالُ الأكثر واقعية: «كيف يمكن ترويض الحُكَّام؟».



8

لو عُدْنا إلى نظرية ماركس عن عجز السياسات وسلطة القوى التاريخية، فلا بد من الاعتراف بأنها صرْح مهيب ونتيجة مباشرة لمنهجه السوسيولوجي؛ فمن تاريخانيته الاقتصادية أو عقيدة تطوّر النظام الاقتصادي أو التفاعل الحيوي لدى الإنسان، يتحدد تطوّره الاجتماعي والسياسي. إن تجربة العصر التي عاشها ماركس وسخطه الإنساني وحاجته إلى جلب عزاء نبوئي للمقهورين، اليقين في انتصارهم أو حتى الأمل، كل ذلك تَوَحَّدَ في نظام فلسفي فخم، يمكن مقارنته أو حتى تفضيله على أنظمة أفلاطون وهيجل الكُلِّيَّة. وللمصادفة لم يكن ماركس رجْعيًا فاهتم به تاريخ الفلسفة اهتمامًا ضئيلًا ونظر إليه بوصفه كاتبًا دعائيًا، يقول مُراجِعُ كتاب «رأس المال»: «للوهلة الأولى.. نستخلص أن المؤلف هو أحد أعظم الفلاسفة المثاليين في ألمانيا، بالمعنى السيِّئ لكلمة «مثالي». وفي الحقيقة كان ماركس واقعيًا بقدر أكبر من أيٍّ من أسلافه..»، هذا المُرَاجِعُ أتى بالقول الفصل. لقد كان ماركس آخر بناة الأنظمة الكُلِّيَّة العظيمة. وينبغي توخِّي ترْك الأمر عند هذا الحد، فلا نستبدل به نظامًا عظيمًا آخر. فما نحتاجه ليس الكُلِّيَّة بل هندسة اجتماعية تدرُّجية.

وبهذا أختتم تحليلي النقدي لفلسفة ماركس في «منهج» العلم الاجتماعي، بحتميته الاقتصادية وكذلك بتاريخانيته النبوئية. ولكن النتائج العملية هي الاختبار النهائي لأيٍّ منهج. لذا، أنتقل الآن إلى اختبارٍ أكثر تفصيلًا للنتيجة الرئيسية الناجمة عن منهجه؛ ألا وهي نبوءة اقتراب مجيء مجتمع بلا طبقات.



الفصل الثامن عشر

مجيء الاشتراكية

1

التاريخانية الاقتصادية هي المنهج الذي طَبَّقَه ماركس في تحليل تغيُّرات مجتمعنا الوشيكة. طبقًا لماركس، كل نظام اجتماعي محدَّد يُزيل نفسَه بنفسه بالضرورة؛ لأنه بكل بساطة يخلق القوى التي تُنْتِجُ المرحلةَ التاريخية التالية. فالتحليل الثاقب بما فيه الكفاية للنظام الإقطاعي، الذي قام به ماركس- بإيجاز- قبل الثورة الصناعية، قاده إلى الكشف عن القوى التي كانت على وشك تدمير الإقطاعية والتنبوء بالخصائص الأهم في المرحلة المقبلة؛ ألا وهي مرحلة الرأسمالية. وبالمثل، يمكِّننا تحليل تطوّر الرأسمالية من الكشف عن القوى التي تعمل على تدميرها، والتنبوء بالخصائص الأهم في المرحلة التاريخية الجديدة التي ستأتي. لأنه بكل تأكيد لا يوجد سبب للاعتقاد بأن الرأسمالية، من بين كل الأنظمة الاجتماعية، ستستمر إلى الأبد. وعلى العكس، فشروط الإنتاج المادية، ومعها سبل الحياة الإنسانية، لم تتغير بالسرعة التي تغيَّرت بها في ظل الرأسمالية. فبتغيير أسسها بتلك الطريقة، لا بدّ أن تحوِّل الرأسماليةُ نفسَها وتُنتج مرحلةً جديدة في تاريخ البشرية.

وطبقًا لمنهج ماركس، المبادئ التي ناقشناها أعلاه، القوى الأساسية



أو الجوهرانية التي ستدمر الرأسماليةَ أو تُحَوِّلُها، لا بدّ من البحث عنها في تطوّر أدوات الإنتاج المادية. فبمجرد الكشف عن تلك القوى الأساسية، يمكن تتبع تأثيرها في العلاقات الاجتماعية بين الطبقات وكذلك في الأنظمة التشريعية والسياسية.

لقد أنجز ماركس تحليل القوى الاقتصادية الأساسية والميول التاريخية الانتحارية للمرحلة التي يسميها «الرأسمالية» في كتابه «رأس المال»، وهو عمل حياته العظيم. فتناول المرحلة التاريخية والنظام الاقتصادي في أوربا الغربية، ولا سيما إنجلترا، من حوالي منتصف القرن الثامن عشر إلى عام 1867 (سنة صدور الطبعة الأولى من «رأس المال»). وكان «الهدف الأخير من هذا العمل»، كما أوضح في مقدمته، «الكشف عن القانون الاقتصادي لحركة المجتمع الحديث» من أجل التنبوء بمصيره. أما الهدف الثاني فكان تفنيد أقوال المدافعين عن الرأسمالية من الاقتصاديين الذين قدموا قوانين النموذج الرأسمالي في الإنتاج كما لو أنها قوانين طبيعية ثابتة، معلنين مع بيرك Burke: «قوانين التجارة هي قوانين الطبيعة، ولذا فهي قوانين الله». ويُعارِض ماركس تلك القوانين المزعومة الثابتة بقوانين يصر على أنها قوانين المجتمع الوحيدة الثابتة، وهي قوانينه في التطوّر، فحاول إيضاح أن ما أعلن الاقتصاديون أنه قوانين أبدية لا تقبل التغيير هي في حقيقة أمرها انتظامات مؤقتة محكوم عليها بالفناء ومعها الرأسماليةُ نفسُها.

من الممكن وصف نبوءة ماركس التاريخية بأنها حُجَّة دقيقة محكمة. لكن «رأس المال» يدرس بتوسع ما سأسمِّيه «الخطوة الأولى» من تلك الحُجَّة فحسب، ألا وهي تحليل القوى الاقتصادية الأساسية في الرأسمالية وتأثيرها في العلاقات بين الطبقات. أما «الخطوة الثانية» التي أدت إلى استنتاج أن الثورة الاشتراكية حتمية، و«الخطوة الثالثة» التي أدت إلى



التنبوء بظهور مجتمع بلا طبقات، أيْ اشتراكي، فقد وُصِفتا باختصار وعلى الإجمال. في هذا الفصل سأشرح أولًا بشكل أوضح ما أسمِّيه الخطوات الثلاث في الحُجَّة الماركسية، ثم أناقش ثالث هذه الخطوات بالتفصيل. وفي الفصلين التاليين سأناقش الخطوتين الثانية والأولى. إن عكس ترتيب الخطوات بهذه الطريقة يتضح أنه أفضل لإجراء مناقشة نقدية تفصيلية، وتكمن ميزته في سهولة افتراض حقيقة مقدمات كل خطوة في الحُجَّة بلا تحيُّز أو حكم مسبق، والتركيز كليًا على التساؤل عمَّا إذا كانت النتيجة المستخلصة من إحدى الخطوات على حدة تنجم عن مقدماتها. وها هي ذي الخطوات الثلاث.

في الخطوة الأولى من الحُجَّة، يحلل ماركس منهج الإنتاج الرأسمالي. فيكتشف اتجاهه إلى زيادة إنتاجية العمل، وهو ما يرتبط بتحسينات تقنية وبما يسميه زيادة في تراكم أدوات الإنتاج. وبدءًا من هنا، تقوده الحُجَّة إلى استنباط أنه في عالَم العلاقات الاجتماعية بين الطبقات، يؤدي هذا الاتجاه إلى مراكمة المزيد والمزيد من الثروة في أيدي قلة قليلة، وهذا يعني توصُّلَه إلى استنتاج الاتجاه إلى زيادة الثروة وزيادة البؤس: زيادة الثروة في الطبقة الحاكمة، البرجوازية، وزيادة البؤس في الطبقة المحكومة، العمال. هذه الخطوة سأتناولها في الفصل العشرين («الرأسمالية ومصيرها»).

في الخطوة الثانية من الحُجَّة، تكون نتيجة الخطوة الأولى أمرًا مفروغًا منه. وعلى أساسها يتم استخلاص نتيجتين: الأولى هي أن كل الطبقات- باستثناء طبقة صغيرة هي البرجوازية الحاكمة، وطبقة كبيرة هي العمال المستغَلُّون- لا بدّ أن تختفي، أو تصبح غير ذات أهمية. والثانية هي أن زيادة التوتر بين هاتين الطبقتين المتبقيتين لا بدّ أن يؤدي إلى ثورة اشتراكية. هذه الخطوة سأحللها في الفصل التاسع عشر («الثورة الاشتراكية»).



وفي الخطوة الثالثة من الحُجَّة، ستكون نتائج الخطوة الثانية بدورها أمرًا مفروغًا منه؛ فيتوصل ماركس إلى استنباط أخير هو أنه بعد انتصار العمال على البرجوازيين سيوجد مجتمع يتألف من طبقة واحدة فقط، ولذا فهو مجتمع غير طبقي، مجتمع بدون استغلال، وتلك هي الاشتراكية.

2

سأنتقل الآن إلى مناقشة الخطوة الثالثة؛ ألا وهي النبوءة الأخيرة بمجيء الاشتراكية.

المقدمات الرئيسية في هذه الخطوة- وسيتم انتقادها في الفصل التالي ولكني سأسلم بها جدلًا هنا- هي: سيؤدي تطوّر الرأسمالية إلى التخلص من كل الطبقات إلا اثنتين، طبقة صغيرة هي البرجوازيون، وطبقة كبيرة هي البروليتاريون. وستدفع زيادة البؤس البروليتاريين إلى الثورة على مستغِلِّيهم.

أولًا، الاستنتاجات هي أن العمال لا بدّ أن يكسبوا الصراع، وثانيًا أنهم بتخلُّصهم من البرجوازيين لا بدّ أن يؤسِّسوا مجتمعًا بلا طبقات، ماداموا هم الطبقة الوحيدة المتبقية.

وأنا على استعداد الآن للتسليم بأن النتيجة الأولى ناجمة عن المقدمات (وهو ما يقترن ببضع مقدمات أقل أهمية لا داعي إلى مناقشتها). ليس قلة عدد البرجوازيين فحسب، بل اعتماد وجودهم المادي و«تفاعلهم الحيوي» على البروليتاريا. المستغِل- العَالَةُ- يجوع دون المستغَل. وعلى أية حال إنْ هو أباد المستغَل فسيُنْهِي حياتَه بوصفه عَالَة. ومن ثَمَّ، لن يتمكن من الفوز، فهو في أفضل الأحوال يستطيع تعليق الصراع الممتد. ومن ناحية أخرى، لا يعتمد العامل في بقائه المادي على مستغِله؛ فبمجرد أن يثور العامل ويقرر تحدي النظام القائم، سيفقد المستغِل وظيفته الاجتماعية الأساسية من الآن فصاعدًا. فالعامل بمقدوره إبادة خصمه الطبقي دون



لعريض وجوده للخطر. وعليه، لن توجد سوى نتيجة واحدة ممكنة: اختفاء البرجوازيين.

لكن هل ينجم الاستنتاج الثاني عن ذلك؟. وهل من الصحيح أن انتصار العمال سيؤدي إلى مجتمع بلا طبقات؟. لا أعتقد ذلك. انطلاقًا من حقيقة أن إحدى الطبقتين فقط هي التي ستبقى، لن يترتب على هذا وجود مجتمع بلا طبقات. فالطبقات ليست كالأفراد، حتى لو اعترفنا بأن الطبقات تتصرف على نحو قريب من تصرف الأفراد مادامت توجد طبقتان مرتبطتان في معركة. وحدة الطبقة أو تضامنها، طبقًا لتحليل ماركس، جزء من وعيها الطبقي، الذي هو بدوره نتاج الصراع الطبقي إلى حد كبير. ولا يوجد سبب معقول يفسر ضرورة حفاظ البروليتاريين على وحدتهم الطبقية بمجرد تخلصهم من ضغط صراعهم مع خصمهم الطبقي المشترك. فمن المحتمل أن يُقسِّم أيُّ صراع كامن على المصالح البروليتاريا التي كانت متحدة إلى طبقات جديدة، ثم يتطوّر الوضع إلى صراع طبقي جديد. (مبادئ الديالكتيك ستقترح أن نقيضةً جديدة- عدائية طبقية جديدة- لا بدّ أن تتطوّر في القريب العاجل. فالديالكتيك بطبيعته غامض بما فيه الكفاية وقابل للتكييف من أجل تفسير أيِّ شيء، ومن ثم تفسير مجتمع بلا طبقات أيضًا، بوصفه توليفة جدلية ضرورية في التطوّر المتناقض).

وبطبيعة الحال، التطوّر الأكثر احتمالًا أن القادة الثوريين ممن ظلوا على قيد الحياة بعد الصراع على السلطة وأشكال متنوعة من التطهير، ومعهم معاونوهم، وقد صاروا في السلطة فعليًا بمجرد انتصارهم، سيشكلون طبقة جديدة: طبقة حاكمة جديدة لمجتمع جديد، أرستقراطية أو بيروقراطية جديدة. وعلى الأرجح سيحاولون إخفاء هذه الحقيقة. وسيفعلون ذلك، على نحو أنسب، بالإبقاء قدر الإمكان على الأيديولوجيا الثورية، مستفيدين من تلك المشاعر بدلًا من إضاعة وقتهم في محاولات



القضاء عليها (طبقًا لنصيحة باريتو Pareto لكل الحُكَّام). وعلى الأرجح سيتمكنون من الاستخدام الأمثل للأيديولوجيا الثورية ولو باستغلالهم [باستثمارهم] مشاعر الخوف السارية في المجتمع من تطوّرات مُعادية للثورة. بهذه الطريقة، ستخدم الأيديولوجيا الثورية أغراضَهم التبريرية: بوصفها دفاعًا وتبريرًا لاستخدامهم سلطتهم، وبوصفها وسيلة تمكين سلطتهم أيضًا. وباختصار، ستكون الأيديولوجيا الثورية «أفيون الشعوب» الجديد.

انطلاقًا من مقدمات ماركس ستمضي الأحداث التي من المرجَّح وقوعها على وتيرة من هذا القبيل. ومع ذلك، ليس من مهمتي هنا تقديم نبوءات تاريخية (أو تفسير التاريخ الماضي للثورات). فلا أريد سوى إظهار أن استنتاج ماركس- ألا وهو التنبوء بمجيء مجتمع بلا طبقات- لا يَنْتُجُ عن المقدمات. وإذن، لا بدّ من التصريح بأن الخطوة الثالثة في حجّة ماركس غير مقنعة.

ولا أزيدُ على ذلك. فلا أعتقد، على وجه أخص، أني أتنبأ بعدم مجيء الاشتراكية، أو أن مقدمات الحجّة التي تعمل على تهيئة الاشتراكية بعيدة الاحتمال جدًا. فمن الممكن مثلًا أن يسهم الكفاح الطويل وحماسة النصر في الشعور بتضامن قوي بما يكفي للاستمرار، إلى أن توجد قوانين تمنع الاستغلال وإساءة استخدام السلطة الناشئة. (فإنشاء مؤسسات ديمقراطية تراقب الحُكَّام هو الضمان الوحيد للقضاء على الاستغلال). وفرص تأسيس مجتمع كهذا ستعتمد إلى حد كبير جدًا، في رأيي، على إخلاص العمال لأفكار الاشتراكية والحرية، ومخالفة مصالحهم الطبقية المباشرة. وتلك أمور لا يمكن توقُّعها بسهولة، فمن المؤكد أن كل ما يمكن قوله هو أن الصراع الطبقي بحد ذاته لا يُنتج في كل حالة تضامنًا دائمًا بين المقهورين. ثمة أمثلة على هذا التضامن والإخلاص الكبير لقضية مشتركة



[غاية مشتركة]؛ لكن ثمة أيضًا أمثلة على مجموعات من العمال يسعون وراء مصلحتهم الفئوية الخاصة في صراع مفتوح مع مصلحة عمال آخرين، ومع فكرة تضامن المقهورين. ليس من المحتَّم اختفاء الاستغلال باختفاء البرجوازيين، مادام ثمة احتمال حصول جماعات من العمال على امتيازات تبلغ حَدَّ استغلال جماعات أخرى أقل حظًا.

ونحن نرى أن مجموعة كاملة من التطوّرات التاريخية المحتملة قد تنجم عن ثورة بروليتارية منتصرة. فثمة بالتأكيد العديد من احتمالات تطبيق منهج النبوءة التاريخية. وعلى وجه خاص، يجب التشديد على أنه من غير العلمي تمامًا إغلاق أعيننا عن بعض الاحتمالات لأننا لا نفضِّلها. ويبدو أن التفكيرَ الذي يحدوه الأمل أمرٌ لا يمكن تجنبه. لكن ينبغي ألا نخطئ في حق التفكير العلمي. يجب علينا الاعتراف أيضًا بأن النبوءة العلمية المزعومة تقدِّم لعدد كبير من الناس شكلًا من الهروب. فهي تقدم هروبًا من مسؤولياتنا الحالية إلى جنَّة المستقبل، وتقدِّم تكملة تناسب تلك الجنة الموعودة بالمغالاة في عجز الفرد ويأسه في مواجهة ما تصفه النبوءة بأنه قوى اقتصادية ساحقة وشيطانية موجودة في اللحظة الحاضرة.

3

لو نظرنا الآن عن كثب أكثر قليلًا إلى تلك القوى، ونظامنا الاقتصادي الراهن، فسنرى أن نقدنا النظري وليد التجربة. ولكننا لا بدّ أن نكون على حذرٍ من إساءة تفسير التجربة في ضوء الحكم الماركسي المسبق بأن «الاشتراكية» أو «الشيوعية» هي البديل الوحيد والوريث الوحيد المحتمل لـ«الرأسمالية». فلا ماركس ولا أيَّ مفكر غيره أبان أن الاشتراكية- من حيث هي مجتمع بلا طبقات- ومن حيث هي «اتحاد يضمن التطوّر الحُرَّ للجميع»- هي البديل الوحيد الممكن للاستغلال القاسي في النظام القاسي



الذي وصفه ماركس لأول مرة منذ قرن مضى (في عام 1845) والذي أعطاه اسم «الرأسمالية». فلو أن أحدًا حاول إثبات أن الاشتراكية هي الوريث الوحيد الممكن لما دعاه ماركس «الرأسمالية» المنفلتة، فبإمكاننا تفنيد إثباته ودحضه بالإشارة إلى حقائق تاريخية. فـ«سياسة عدم التدخُّل» Lais-sez faire اختفت من على وجه الأرض، ولم يحلّ محلَّها نظامٌ اشتراكي أو شيوعي على نحو ما فهم ماركس. في سُدْس الأرض الروسي نجد نظامًا اقتصاديًا، حيث تمتلك الدولة- طبقًا لنبوءة ماركس- أدوات الإنتاج، ومع ذلك لا يكشف جبروتُها السياسي- على النقيض من نبوءة ماركس- عن وجود أيِّ اتجاه إلى انزواء الدولة أو تلاشيها. ففي جميع أنحاء الأرض، بدأت السلطة السياسية المنظَّمة تضطلع بوظائف اقتصادية بعيدة المدى. لقد أفسحت «الرأسمالية المنفلتة» الطريق لمرحلة تاريخية جديدة، ألا وهي مرحلة «تدخّل» الدولة السياسي والاقتصادي، التي نحياها الآن. وقد فرضت نزعة التدخل أشكالًا متنوعة. فثمة التنوع الروسي، وهناك شكل من الكُلِّيَّانيّة الفاشية، وثمة نزعة التدخُّل الديمقراطي في إنجلترا والولايات المتحدة، وتدخُّل «الديمقراطيات الأصغر» بقيادة السويد، حيث وصلت تكنولوجيا التدخُّل الديمقراطي إلى أعلى مستوياتها عن ذي قبل. ولقد بدأ التطوّر الذي أدى إلى ذلك التدخُّل من أيام ماركس نفسها، بالتشريعات الصناعية البريطانية؛ فكان قرارها الأول التقدم بإدخال مشروع الـ48 ساعة أسبوعيًا، ثم إدخال نظام التأمين ضد البطالة وأشكال أخرى من التأمين الاجتماعي. وكم هو في غاية السخف مطابقة النظام الاقتصادي في الديمقراطيات الحديثة بالنظام الذي أسماه ماركس «الرأسمالية»، والذي يمكن الوقوف على ملامحه سريعًا بمقارنته ببرنامج النقاط العشرة في الثورة الشيوعية الذي وضعه ماركس.

لو أغفلنا النقاط الأتفه في ذلك البرنامج (مثلًا: «4- مصادرة ممتلكات



كل المهاجرين والمتمردين»)، يمكننا القول بأن معظم تلك النقاط نُفِّذَتْ في الأنظمة الديمقراطية، إما بشكل كامل أو بدرجة معقولة؛ ومعها العديد من خطوات أهم- لم يفكر فيها ماركس أبدًا- اتُّخِذَتْ في اتجاه التأمين أو الضمان الاجتماعي. وأذكِّر فقط بالنقاط الآتية في برنامجه: 2- ضريبة الدخل التدريجية أو المتزايدة (نُفِّذَتْ). 3- إلغاء كل الحق في الميراث (تحقق إلى حد كبير بفرض ضريبة كبيرة على التركات. أما عمل أكثر من ذلك فهو أمر محل شك). 6- سيطرة الدولة المركزية على وسائل الاتصال والنقل (لأسباب عسكرية تحققت في أوربا الوسطى قبل حرب 1914، من دون نتائج مفيدة حقًا. كما حققتها أيضًا معظم الديمقراطيات الصغرى). 7- زيادة عدد المصانع وأدوات الإنتاج المملوكة للدولة وحجمها.. (تحققت في الديمقراطيات الصغرى، أما كون ذلك مفيدًا حقًا في كل وقت فذلك على الأقل أمر محل شك). 10- التعليم المجاني لكل الأطفال في مدارس عامة (أيْ: مملوكة للدولة)، وإلغاء عمالة الأطفال في المصنع بصورتها الراهنة.. (المطلب الأول أنجزته الديمقراطيات الصغرى، وإلى حد ما أنجزته عمليًا الديمقراطيات في كل مكان، أما الثاني فقد تحقق بزيادة).

وثمة عدد من النقاط الأخرى في برنامج ماركس (مثلًا: «1- إلغاء مِلْكية الأرض») لم يتحقق في الدول الديمقراطية. وذلك هو السبب في أن الماركسيين يزعمون بحق أن تلك البلدان لا تقيم «الاشتراكية». لكن لو أنهم استنتجوا من ذلك أن تلك البلدان ما زالت «رأسمالية» بالمعنى الماركسي، فلا يدللون سوى على دوجمائية افتراضهم المسبق بعدم وجود بديل آخر، وهو ما يكشف عن أن انبهارهم الشديد بنظام متصوَّر سلفًا قد أصابهم بالعمى. فالماركسية ليست دليلًا سيئًا إلى المستقبل فقط، بل تجعل أتباعها غير قادرين على رؤية ما يحدث أمام أعينهم أيضًا، في مرحلتهم التاريخية التي يعيشونها، وإنْ شاركوا أحيانًا فيه.



إني أنتقد منهج النبوءة التاريخية واسعة الانتشار- في حد ذاتها- بكل سبيل ممكن، أفلا يثير ذلك التساؤل؟. ومن حيث المبدأ، أليس بمستطاعنا تقوية مقدمات الحُجَّة النبوئية كي نحصل على نتيجة صحيحة؟. بالطبع يمكننا تقويتها. فمن الممكن دومًا الحصول على أية نتيجة نفضلها لو جعلنا مقدماتها قوية بما فيه الكفاية. لكن الحاصل هو أننا- طبقًا لكل نبوءة تاريخية واسعة النطاق، تقريبًا- سنضطر إلى وضع فرضيات تتعلق بعوامل أخلاقية وغيرها من النوع الذي سَمَّاه ماركس «أيديولوجية» كامنة خلف قدرتنا على اختزالها إلى عوامل اقتصادية. لكن ماركس سيكون أول مَن يعترف بأن ذلك نقلة غير علمية بالمرة. فمنهجه في النبوءة يعتمد كليًا على افتراض عدم التعامل مع التأثيرات الأيديولوجية بوصفها عناصر مستقلة لا يمكن التنبوء بها، بل تُختزَل إلى- وتعتمد على- شروط اقتصادية يمكن ملاحظتها، ولذا يمكن توقعها.

أحيانًا، يَعترف بعض الماركسيين غير المتعصِّبين بأن مجيء الاشتراكية ليس مجرد مسألة تطوّر تاريخي؛ فعبارة ماركس «بمقدورنا تقليل آلام المخاض وتخفيفها» الخاصة بمجيء الاشتراكية عبارة غامضة بما يكفي لتفسيرها بأنها نص على أن السياسة المغلوطة قد تؤخِّر ظهور الاشتراكية لعدة قرون، بالمقارنة مع سياسة ملائمة وسليمة من شأنها تقصير زمن التطوّر إلى حدِّه الأدنى. هذا التفسير يجعل الماركسيين أنفسهم يعترفون بأن مجيء الاشتراكية سيعتمد إلى حد كبير علينا، سواء كان ذلك نتيجة رغبة ثورية في مجتمع اشتراكي أم لا؛ أيْ: سيعتمد على أهدافنا، وعلى تفانينا وإخلاصنا وبراعتنا، وبكلمات أخرى على عوامل أخلاقية أو «أيديولوجية». وقد يضيفون أن نبوءة ماركس هي مصدر كبير للتحفيز الأخلاقي، ولذا من المرجَّح أنْ تدعم تطوّرَ الاشتراكية.



ما يسعى ماركس إلى بيانه حقًا هو أنه لا يوجد سوى احتمالين: أن عالَمًا رهيبًا سيستمر إلى الأبد، أو أن عالَمًا أفضل سيظهر في خاتمة المطاف. ولن يفيدنا التفكير في الخيار الأول بجدية. ولذا، تُعَدُّ نبوءة ماركس مبرَّرة تمامًا. نظرًا إلى أنه كلما أدرك الناس بوضوح قدرتهم على تحقيق الخيار الثاني سيتخذون بكل تأكيد نقلة حاسمة من الرأسمالية إلى الاشتراكية، ومع ذلك لا يمكن التنبوء بهذه الطريقة الصارمة.

تلك حُجَّة تعترف بتأثير عوامل أخلاقية وأيديولوجية- غير قابلة للاختزال- في مسار التاريخ، وبعدم قابلية تطبيق المنهج الماركسي. بشأن ذلك الجانب من الحُجَّة الذي يحاول الدفاع عن الماركسية، يجب تأكيد أنه ما من أحد أبان أبدًا أنه لا يوجد سوى احتمالين، إما «الرأسمالية» أو «الاشتراكية». فأنا أتفق تمامًا مع الرؤية التي مُفادها أننا سنضيِّع وقتنا بالتفكير في استمرار أبديٍّ لعالَمٍ غير مُرْضٍ حقًا. لكن ليس من الضروري أن يكون البديلُ التفكيرَ في التنبوء بمجيء عالَمٍ أفضل أو المساعدة على ولادته من خلال الدعاية ووسائل أخرى غير عقلانية، قد يكون منها العنف. فمثلًا، من الممكن تطوير تكنولوجيا لتحسين العالَم الذي نعيش فيه على وجه السرعة، تطوير منهج للهندسة التدرُّجية والتدخُّل الديمقراطي. وطبعًا، سيزعم الماركسيون أن هذا النوع من التدخُّل مستحيل مادام التاريخ لا يمضي وفق خطط عقلانية لتحسين العالَم. لكن هذه النظرية تنطوي على عواقب جدّ غريبة؛ لأنه إنْ لم يحدث تحسين الأمور باستخدام العقل فسيكون الحل الفعلي معجزة سياسية أو تاريخية، مادامت قوى التاريخ اللاعقلانية هي نفسُها التي تُنتج عالَمًا أفضل أو أكثر عقلانية.

ومن ثَمَّ، يُقْذَفُ بنا مرة أخرى إلى موقف تسعى فيه العوامل الأخلاقية أو الأيديولوجية الأخرى- التي لا تقع ضمن نطاق النبوءة العلمية- إلى ممارسة تأثير بعيد المدى في مسار التاريخ. وأحد هذه العوامل غير المتوقعة



هو على وجه التحديد تأثير التكنولوجيا الاجتماعية والتدخُّل السياسي في الشؤون الاقتصادية. فالتكنولوجي الاجتماعي والمهندس التدرُّجي قد يخططان لبناء مؤسسات جديدة، أو تحويل مؤسسات قديمة، وقد يخططان حتى لسبل ووسائل تحقيق تلك التغيرات. لكن «التاريخ» لا يصبح أكثر قابلية للتوقع بأفعالهما تلك عن ذي قبل؛ لأنهما لا يخططان للمجتمع ككل، وليس بمقدورهما معرفة ما إذا كانت خططهما سيتم تنفيذها. وفي حقيقة الأمر، لن يستطيعا تنفيذها من دون إدخال تعديلات كبيرة؛ لأن خبرتنا تنمو أثناء البناء، ولأنه يتعيَّن علينا الوصول إلى حلول وسط توفيقية. ولذا، كان ماركس على صواب تمامًا حين أصر على أن «التاريخ» لا يمكن تخطيطه على الورق. لكن «المؤسسات» يمكن تخطيطها، ويجري التخطيط لها. فمن خلال التخطيط وحده، خطوة بخطوة، لمؤسسات تحمي الحرية، لا سيما من الاستغلال، بمقدورنا التطلع إلى تحقيق عالم أفضل.

5

من أجل الوقوف على الأهمية السياسية العملية لنظرية ماركس التاريخانية، أنوي إيضاح كل فصل من الفصول الثلاثة التي تناولت الخطوات الثلاث في حُجَّته النبوئية من خلال بضع ملاحظات بشأن آثار نبوءته التاريخية على التاريخ الأوربي الراهن. فهذه الآثار بعيدة المدى في أوربا الوسطى والشرقية، بسبب التأثير الذي مارَسَه حزبان ماركسيان كبيران هما حزب الشيوعيين وحزب الديمقراطيين الاشتراكيين. كان كلا الحزبين غير مستعدَّيْن تمامًا لمهمة كمهمة تحويل المجتمع. الشيوعيون الروس الذين وجدوا أنفسهم على رأس السلطة، تقدموا إلى الأمام غير واعين تمامًا بالمشكلات الخطيرة وضخامة التضحية وكذلك بالمعاناة التي كانت تنتظرهم. أما الديمقراطيون الاشتراكيون في أوربا الوسطى الذين جاءت فرصتهم متأخرة قليلًا، فقد تهيَّبوا- لسنوات عديدة- المسؤوليات



التي اضطلع بها الشيوعيون بسهولة. فتشككوا- عن حق ربما- في ما إذا كان أيُّ شعب سوى الشعب الروسي الذي تعرَّض لقهر وحشي في ظل الحكم القيصري، سيتمكن من إيقاف أشكال المعاناة وبذْل تضحيات تتطلبها الثورة، والحرب الأهلية، وفترة طويلة من تجارب غير ناجحة في البداية على الأغلب. والأكثر من هذا، أثناء السنوات الحرجة من 1918 إلى 1926، بدتْ لهم نتيجة التجربة الروسية غير مؤكدة بشكل أكبر. وفي حقيقة الأمر، لم يكن يوجد بشكل مؤكد أساس للحكم على احتمالات نجاحها. فالمرء يمكنه القول إن الشرخ بين شيوعيي أوربا الوسطى وديمقراطييها الاشتراكيين كان شرخًا بين ماركسيين لديهم إيمان لاعقلاني بنجاح التجربة الروسية النهائي، وبين ماركسيين كانوا- بشكل أكثر عقلانية- يتشككون في نجاحها. وحين قلتُ «لاعقلاني» و«بشكل أكثر عقلانية»، حكمتُ عليهما بمعيارهما، أيْ بالماركسية. فطبقًا للماركسية، ستكون الثورةُ البروليتارية النتيجةَ الأخيرة لتعميم التصنيع على كل شيء، وليس العكس، وينبغي أن تحدث أولًا في البلدان الصناعية الكبرى، ثم بعد ذلك بكثير في روسيا.

ومع ذلك، ليس المقصود من تلك الملاحظة الدفاع عن زعماء الحزب الديمقراطي الاشتراكي الذين كانت سياستهم محدودة تمامًا بحدود النبوءة الماركسية، وبإيمانهم الضمني بحتمية مجيء الاشتراكية. لكنه اعتقاد كان يتزامن في كثير من الأحيان- عند الزعماء- مع نزعة شكيِّة يائسة بشأن أدوارهم ومهماتهم المباشرة، وما ينتظرهم بشكل فوري. لقد تعلموا من الماركسية تنظيمَ العمال، ونفْخَ الروح فيهم وحثَّهم على إيمانهم بمهمتهم، ألا وهي تحرير الجنس البشري. لكنهم لم يكونوا قادرين على الإعداد لتحقيق وعودهم. لقد ذاكروا كتبهم المدرسية مذاكرة جيدة، وعرفوا كل ما يتعلق بـ«الاشتراكية العلمية»، وعرفوا أن إعداد وصفات للمستقبل كان نزعةً طوباويةً غير علمية. ألم يسخر ماركس نفسه من تابعِ كونت Comte الذي انتقده في مجلة الريفيو بوزيتيفست Revue Positiviste لإهماله



البرامج العملية؟؛ فقال ماركس بازدراء: «إن مجلة الريفيو بوزيتيفست تتهمني بالمعالجة الميتافيزيقية للاقتصاد، والأزيد من هذا- وهو ما يمكنك تخمينه بالكاد- بتقييد نفسي بمجرد تحليل نقدي لحقائق واقعية بدلًا من إعطاء وصفات (كونتية ربما؟) للمطبخ الذي يُطْبَخُ فيه المستقبل». ومن ثَمَّ، فالزعماء الماركسيون يعرفون أفضل من أن يضيعوا وقتهم في شؤون كالتكنولوجيا. «يا عُمَّال العالم اتحدوا!»: عبارة استنفدت برنامجهم العملي. ومتى اتحد العمال من كل بلدان العالم، ومتى وُجِدَتْ الفرصة لاضطلاعهم بمسؤولية الحكم وإرساء الأسس لعالَمٍ أفضل، ومتى دقَّتْ ساعتهم، فإنهم سيتركون العمال على الشاطئ. لم يعرف الزعماء ما يفعلونه. لقد انتظروا انتحار الرأسمالية الموعود به. وبعد انهيار الرأسمالية الحتمي، وعندما تمضي الأمور إلى السيِّئ على طول الخط، وعندما يكون كل شيء في حالة تحلُّل، وتقل مخاطرة تعرُّضهم للتشويه والوَصم بالعار، سيتطلعون إلى أن يصبحوا منقذي البشرية. (وفي حقيقة الأمر، ينبغي أن نضع في الحسبان أن نجاح الحزب الشيوعي في روسيا كان بلا شك أمرًا ممكنًا، إلى حد ما، بسبب الفظائع التي حدثت قبل صعوده إلى السلطة). لكن عندما بدأت تدور دورة الكساد العظيم- فرحَّبوا به في البداية بوصفه الانهيار الموعود- بدأوا يدركون أن العمال كان ينمو لديهم الشعور بالتعب والضجر من عَلْفهم بالوعود والآمال وتسويف تفاسير التاريخ؛ فلم يكن كافيًا إخبارهم بأنه طِبْقًا لاشتراكية ماركس العلمية المعصومة ستكون الفاشية هي الوجهة الأخيرة المحددة للرأسمالية قبل انهيارها الوشيك. كانت الجماهير التي تطحنها المعاناة تحتاج إلى أكثر من هذا. وببطء بدأ الزعماء في إدراك العواقب الفظيعة لسياسة الانتظار والأمل في معجزة سياسية عظيمة يحملها المستقبل. لكن بعد فوات الأوان. فقد ذهبت فرصتهم.

تلك الملاحظات إجمالية للغاية. لكنها تعطي مؤشرًا ما على العواقب العملية لتنبوء ماركس بمجيء الاشتراكية.



الفصل التاسع عشر

الثورة الاشتراكية

تفترض الخطوة الثانية في حُجَّة ماركس النبوئية أن الرأسمالية لا بدّ أن تؤدي إلى زيادة الثروة والبؤس: زيادة الثروة عند البرجوازية متناقصة العدد وزيادة البؤس عند الطبقة العاملة متزايدة العدد. هذا الافتراض سأنتقده في الفصل التالي، لكني سأسلِّم به جدلًا هنا. ويمكن تقسيم الاستنتاجات المستخلصة منه إلى جزئين. الجزء الأول نبوءة تتعلق بتطوّر «بنية الطبقة» في الرأسمالية، وتؤكد أن كل الطبقات- باستثناء البرجوازية والبروليتاريا- لا بدّ أن تختفي ولا سيما الطبقات الوسطى المزعومة، وأن البروليتاريا- نتيجة زيادة التوتر بينها وبين البرجوازية- سيتزايد وعيُها الطبقي وتوحُّدها الطبقي. والجزء الثاني هو التنبوء بأن هذا التوتر لا يمكن التخلص منه، وأنه سيؤدي إلى «ثورة اشتراكية» بروليتارية.

أعتقد أنه لا أيًا من النتيجتين ينجم عن المقدمة. وسيكون نقدي مماثلًا لما طرحتُه في الفصل السابق؛ أيْ سأحاول إظهار أن حُجَّة ماركس تهمل عددًا كبيرًا من التطوّرات المحتملة.



فلْننظر الآن إلى النتيجة الأولى، أيْ التنبوء باختفاء كل الطبقات، أو صيرورتها بلا أهمية، باستثناء البرجوازية والبروليتاريا التي سيتزايد وعيها الطبقي وتضامنها. لا بدّ من الاعتراف بأن المقدمة- نظرية ماركس عن زيادة الثروة والبؤس- تنص حقًا على اختفاء طبقة وسطى بعينها، وهي طبقة الرأسماليين الأضعف التي تُفقِرُ البرجوازيةَ الصغيرة. فكما يقول ماركس: «كل رأسمالي يجعل العديد من رفاقه في وضعية أدنى»؛ فينحدر هؤلاء الرفاق من الرأسماليين إلى وضعية الأُجَراء، التي هي طبقًا لماركس وضعية البروليتاريين. هذه الحركة هي جانب من زيادة الثروة ومراكمة المزيد والمزيد من رأس المال، وتركيزه وتمركزه في أيدى قلة قليلة جدًا. مصير مشابه تعاني منه «الفئة الأدنى في الطبقة الوسطى» كما يقول ماركس: «صغار التجار وأصحاب المحال التجارية والتجار المتقاعدون عمومًا والحرفيون والفلاحون، كل هذه الفئات تنحدر تدريجيًا إلى وضعية البروليتاريا؛ لأن رأسمالهم الصغير لا يستطيع المنافسة مع رأسماليين أكبر طبقًا لمعيار الصناعة الحديثة، ولأن مهارتهم التخصصية لا قيمة لها أمام أدوات الإنتاج الجديدة. وهكذا تتكون البروليتاريا من جميع طبقات الشعب». ومن المؤكد أنه وصف دقيق إلى حد ما، وبخاصة ما يتعلق بالحرفيين والعديد من البروليتاريين الذين ينحدرون من أصول ريفية أيضًا.

ومع أن ملاحظات ماركس تثير الإعجاب، فالصورة التي يرسمها ناقصة؛ فالحركة التي درسها هي حركة صناعية، و«الرأسماليُّ» عنده هو الرأسمالي الصناعي، و«البروليتاريُّ» عنده هو العامل الصناعي. ورغم انحدار العديد من العمال الصناعيين من أصول فلاحية، فذلك لا يعني أن المزارعين والفلاحين مثلًا سيُختَزَلون جميعهم بالتدريج إلى وضعية عمال صناعيين. حتى عمال الزراعة لا يوحِّدهم بالضرورة مع عمال الصناعة شعور مشترك



بالتضامن والوعي الطبقي. ويعترف ماركس بأن «توزُّعَ عمال الريف على مساحات واسعة يُضْعِفُ من قوتهم على المقاومة في الوقت الذي يزيد فيه تركيز رأس المال في أيدٍ قليلة من قوة مقاومة عمَّال المدن». ولا يعني ذلك توحيد الوعي بالطبقة عند كل أفرادها؛ بل يتضح على الأصح أن ثمة احتمال انقسام، فالعامل الزراعي يعتمد أحيانًا على سيده، المزارع أو الفلاح، مما يحول دون جعْل قضيته مشتركة مع البروليتاري الصناعي. وقد ذكر ماركس نفسه احتمال أن يختار المزارعون أو الفلاحون دعمَ البرجوازية وليس العمال، وأن برنامج العمال مثل برنامج «البيان الشيوعي»، ومطلبه الأول «إلغاء تملُّك الأراضي»، لا يهدف إلى مقاومة هذا الاتجاه.

وهو الأمر الذي يوضح على الأقل احتمال عدم اختفاء الطبقات الوسطى الريفية، وأن البروليتاريا الريفية قد لا تندمج مع البروليتاريا الصناعية. لكن هذا ليس كل شيء. فتحليل ماركس يُبَيِّنُ اهتمام الطبقة البرجوازية بإثارة الفُرْقة بين الأُجَراء التي تتحقق بطريقتين على الأقل فيما يرى ماركس. الطريقة الأولى خلق طبقة وسطى جديدة، وهي مجموعة متميزة من الأُجَـراء الذين سيشعرون بالتفوق والأفضلية على العامل اليدوي، وفي الوقت نفسه يقعون تحت رحمة الحُكَّام. والطريقة الأخرى هي الاستفادة من تلك الفئة الدنيا في المجتمع الذين سمَّاهم ماركس «رِعاع البروليتاريا». وهو ما يعني - كما أشار ماركس - تمهيدَ الأرض لمجرمين على أُهْبة الاستعداد لبيع أنفسهم للعدو الطبقي، وتتجه زيادة البؤس إلى تضخيم أعداد تلك الفئة بحسب ما يعترف ماركس؛ وهو تطوّر لن يسهم في تضامن كل المقهورين.

لكن حتى تضامن طبقة العمال الصناعيين لا يَنتج بالضرورة عن تزايد البؤس. والحق يقال، لا بدّ أن تُنْتِجَ زيادةُ البؤس مقاومةً، وعلى الأرجح تفشِّي التمرد والعصيان. لكن فرضية حُجَّتنا هي أن البؤس لا يمكن تخفيفه



حتى يتحقق النصر للثورة الاشتراكية، وهو ما يعني انهزام مقاومة العمال في محاولاتهم العقيمة لتحسين أوضاعهم. لكن تطوّرًا من هذا القبيل لا يجعل العمال بالضرورة واعين طبقيًا بالمعنى الماركسي، أيْ فخورين بطبقتهم وواثقين في مهمتهم، وإنما قد يجعلهم واعين طبقيًا بمعنى كونهم واعين بانتمائهم إلى جيش مغلوب [مهزوم]. ولعل هذا هو ما سيَحدث، إنْ لم يكتشف العمال قوَّتهم في تزايد أعدادهم وقواهم الاقتصادية الكامنة. كما قد يحدث هذا لو أظهرت كل الطبقات- كما تنبَّأ ماركس- باستثناء العمال والرأسماليين- اتجاهًا إلى الاختفاء والتلاشي. لكن مادامت هذه النبوءة- كما رأينا- ليست صحيحة بالضرورة، فقد تعمل مشاعر الانهزامية على تصديع التضامن بين العمال الصناعيين.

وهكذا، على النقيض من نبوءة ماركس التي تُلِحُّ على ضرورة التطوّر إلى انقسام واضح بين طبقتين، نجد أنه على أساس فرضياته، من المحتمل أن تتطوّر البنية الطبقية على النحو الآتي: (1) البرجوازيون، (2) كبار ملاك الأراضي، (3) أصحاب أراضٍ آخرين، (4) العمال الريفيون، (5) طبقة وسطى جديدة، (6) العمال الصناعيون، (7) رِعاع البروليتاريا. (وبالطبع قد تتطوّر أية توليفة أخرى من تلك الطبقات). والأكثر من هذا، يمكن لتطوّر من هذا القبيل أن يعمل على تقويض وحدة العمال الصناعيين.

وعلى هذا، يمكن القول إن النتيجة الأولى المترتبة على الخطوة الثانية في حُجَّة ماركس لا تحدث. لكن، كما في انتقادي الخطوة الثالثة، لا بدّ من الإشارة هنا أيضًا إلى أني لا أقصد استبدال نبوءة أخرى بنبوءة ماركس. فأنا لا أقول بأن نبوءته غير حقيقية أو أن تطوّرات بديلة ستقع. لا أقول سوى إنها قد تقع. (ولا ينكر هذا الاحتمالَ أعضاءُ الأجنحة الماركسية المتطرفة الذين يستخدمون الاتهام بالخيانة والرشوة وعدم كفاية التضامن الطبقي بوصفها وسائل مفضَّلة لتفسير تطوّرات بعيدة لا تتوافق مع جدول النبوءة الزمني).



إن أمورًا من هذا القبيل قد تحدث، وينبغي أن تكون واضحة لمَن لاحظ أن التطوّر الذي أدى إلى الفاشية قد لعبت فيه كل الاحتمالات التي ذكرتُها دورًا. لكن مجرد الاحتمال كافٍ لهدْم النتيجة الأولى التي توصَّل إليها ماركس في الخطوة الثانية من حُجَّته.

وهذا يؤثر بطبيعة الحال في النتيجة الثانية، ألا وهي التنبوء بانتصار الثورة الاشتراكية. لكن قبل الدخول إلى نقد الطريقة التي توصَّل بها ماركس إلى هذه النبوءة، من الضروري مناقشة الدور الذي تلعبه داخل الحُجَّة ككل، وكذلك مناقشة استخدام ماركس لتعبير «الثورة الاشتراكية».

2

ما يعنيه ماركس حين يتحدث عن الثورة الاشتراكية يبدو واضحًا للوهلة الأولى بما فيه الكفاية. فعبارته «ثورة البروليتاريا الاشتراكية» هي مفهوم تاريخي. وتدل تقريبًا على انتقال سريع من مرحلة تاريخية للرأسمالية إلى مرحلة الاشتراكية. وبكلمات أخرى، هي اسم الفترة الانتقالية للصراع الطبقي بين طبقتين رئيسيتين، وصولًا إلى انتصار العمال النهائي. وحين سُئِلَ ماركس عمَّا إذا كان تعبير «الثورة الاشتراكية» يقتضي حربًا أهلية عنيفة بين الطبقتين أجاب بأنه لا يقتضيها بالضرورة، ولكنه أضاف أن دلائل تجنُّب الحرب الأهلية ليست مبشِّرة لسوء الحظ. ولعله كان سيضيف- من وجهة نظر النبوءة التاريخية- أن السؤال يبدو غير ذي صلة بالموضوع ربما، بل وأهميته ثانوية على كل حال. تصرُّ الماركسية على أن الحياة الاجتماعية عنيفة، وتنادِي الحربُ الطبقية ضحاياها كل يوم. ما يهمُّ حقًا هو النتيجة: الاشتراكية. وتحقيق هذه النتيجة هو الخصيصة الجوهرية لـ«الثورة الاشتراكية».

والآن، لو جعلنا تلك النتيجة ثابتة أو يقينًا حدْسيًا- أن الرأسمالية



ستتلوها الاشتراكيةُ- فقد يكفي هذا التفسير لمصطلح «الثورة الاشتراكية» تمامًا. لكن مادام علينا استخدام عقيدة الثورة الاشتراكية بوصفها جزءًا من تلك الحُجَّة العلمية التي نؤسِّس بها مجيءَ الاشتراكية، فلن يكفي هذا التفسير في حقيقة الأمر تمامًا. وإذا حاولنا بحُجَّة من هذا القبيل توصيف الثورة الاشتراكية بأنها انتقال إلى الاشتراكية، فستصبح الحُجَّة دائرية، كالطبيب الذي «يُسأل عن تبرير توقُّعه موت مريض ما، فأجاب بأنه لا يعرف أعراض الداء ولا أيَّ شيء آخر عنه سوى أنه سيتحوّل إلى داء مميت». (فإذا لم يمت المريض، فداؤه لم يكن بعدُ هو «الداء المميت»، وإذا لم تؤدِّ الثورة إلى اشتراكية فهي ليست بعدُ «ثورة اشتراكية»). وبمقدورنا إعطاء هذا النقد شكلًا بسيطًا أيضًا، وهو أنه في أيٍّ من الخطوات الثلاث في الحجّة النبوئية يجب علينا عدم افتراض أيِّ شيء- مهما كان ما يُسْتَدَلُّ عليه- إلا في خطوة لاحقة.

تُبيِّن تلك الاعتبارات أنه يتعيَّن علينا- من أجل إعادة بناء سليم لحُجَّة ماركس- العثور على توصيف لثورة اشتراكية لا يشير إلى الاشتراكية ويسمح للثورة الاشتراكية بأن تقوم بدورها في حُجَّة ماركس كلما أمكن. إن توصيفًا يستوفي هذه الشروط يبدو على النحو الآتي: الثورة الاشتراكية هي سعي البروليتاريا الموحَّدة إلى التغلب على السلطة السياسية كلها، آخذةً على عاتقها بعزمٍ ثابتٍ عدمَ التراجع عن العنف، فالعنف ضروري لتحقيق هذا الهدف ولمقاومة أية مساعٍ من معارضيها لاستعادة النفوذ السياسي. هذا التوصيف يخلو من المصاعب المذكورة للتوِّ؛ فهو يناسب الخطوة الثالثة في الحُجَّة مادامت سليمة، فيعطيها درجة من المعقولية، ويتوافق مع الماركسية كما سيتضح، ولا سيما مع مَيْلها التاريخاني إلى تجنب إعطاء تصريح محدد بشأن ما إذا كان العنف سيُستخدم واقعيًا في تلك المرحلة من التاريخ، أم لا.



لكن لو اعتبرنا النبوءة التاريخية توصيفًا مقترحًا غير محدَّد بشأن استخدام العنف، فمن المهم إدراك أنها لا تنطلق في ذلك من وجهة نظر أخلاقية أو قانونية. وعلى هذا، فتوصيف الثورة الاشتراكية المقترح هنا يجعل منها بلا أدنى شك «انقلابًا عنيفًا»؛ نظرًا إلى أن السؤال عمَّا إذا كان العنف سيُستعمل واقعيًا أم لا، بلا قيمة. وقد افترضنا عزمًا ثابتًا على عدم الحدِّ من العنف اللازم بالضرورة لتحقيق أهداف التحرك. إن القول بأن العَزْمَ على عدم الحدِّ من العنف حاسمٌ لطبيعة الثورة الاشتراكية بوصفها انقلابًا عنيفًا، يتوافق لا مع وجهة نظر أخلاقية أو قانونية فقط بل مع الرؤية العادية للأمر أيضًا. فلو أن رجلًا تَقَرَّرَ له استخدام العنف كي يحقق أهدافه، سنقول إنه يتبنَّى موقفًا عنيفًا لتحقيق كل مقاصده وأغراضه، سواء استخدم العنف واقعيًا أو لم يستخدمه في حالة بعينها. والحق يقال، في محاولة لتوقُّع فعل مستقبلي من هذا الرجل، سيجب علينا أن نكون كما قالت الماركسية غير محددين، فنقول إننا لا نعرف ما إذا كان سيلجأ إلى القوة في الواقع أم لا. (ومن ثَمَّ، يتفق توصيفنا في هذه النقطة مع الرؤية الماركسية). لكن عدم التحديد هذا يتلاشى بوضوح لو أننا لا نحاول تقديم نبوءة تاريخية، وإنما نحاول توصيف موقفه بالطريقة العادية.

وأريد الآن إيضاح أني أعتبر- من وجهة نظر السياسة العملية- التنبوءَ باحتمال اندلاع ثورة عنيفة، العنصرَ الأكثر ضررًا في الماركسية، ومن الأفضل لو أني شرحت بإيجاز السبب في رأيي قبل الاستمرار في تحليلي.

لستُ في كل الحالات وتحت كل الظروف ضد ثورة عنيفة. وأعتقد مع بعض مفكري العصور الوسطى ومفكري النهضة المسيحيين بإجازة إعدام الحاكم المستبد، حيث لا يوجد في ظل الاستبداد احتمال آخر، وحيث تكون الثورة العنيفة مبرَّرة. لكني أعتقد أيضًا أن أية ثورة من هذا النوع ينبغي أن يكون هدفها الوحيد تأسيس الديمقراطية، ولا أعني بالديمقراطية



شيئًا غامضًا غموض «حكم الشعب» أو «حكم الأغلبية»، بل مجموعة من المؤسسات (من بينها بصفة خاصة الانتخابات العامة، أيْ حق الشعب في إقالة الحكومة) تسمح بالرقابة العامة على الحُكَّام وإقالتهم من قِبَل المحكومين، وتُمَكِّنُ المحكومين من تحقيق إصلاحات من دون استعمال العنف، ولو ضد إرادة الحُكَّام. وبكلمات أخرى، استعمال العنف مبرَّرٌ فقط في ظل وجود استبداد يجعل الإصلاحات دون عنف أمرًا مستحيلًا، وينبغي أن يكون له هدف واحد فقط، ألا وهو إيجاد حالة عامة تجعل الإصلاحات دون عنف ممكنة.

ولا أعتقد أبدًا أنه ينبغي محاولة تحقيق أكثر من ذلك بوسائل عنيفة. لأني أعتقد أن محاولة كهذه ستنطوي على المخاطرة بتدمير كل بشائر نجاح الإصلاح العقلاني. وقد يؤدي استخدام العنف لفترات طويلة إلى فقدان الحرية في النهاية، مادام قد يأتي بحُكْمِ الرجل القوي وليس حكم العقل النزيه. فالثورة العنيفة التي تسعى إلى أزيد من القضاء على الاستبداد، قد تأتي باستبداد آخر، وقد تحقق أهدافها الحقيقية.

ثمة استخدام آخر للعنف مبرَّرٌ في الصراعات السياسية عند تحقيق الديمقراطية؛ ألا وهو مقاومة أيِّ هجوم (سواء من داخل الدولة أو من خارجها) على الدستور الديمقراطي واستعمال الأساليب الديمقراطية. فأيُّ هجوم من هذا النوع، وبخاصة لو جاء من حكومة في السلطة، أو لو تساهلت معه، ينبغي أن يقاومه كل المواطنين المخلصين، ولو باستخدام العنف. وفي حقيقة الأمر، يتوقف تشغيل الديمقراطية إلى حد كبير على إدراك أن الحكومة التي تحاول إساءة استعمال سلطاتها وتأسيس نفسها حكومةً مستبدةً (أو التي تتسامح مع سعي أيِّ شخص آخر لتأسيس طغيان جديد) تجعل من نفسها حكومة غير قانونية، وفي هذه الحالة من حق المواطنين بل يتعيَّن عليهم اعتبار تصرُّف تلك الحكومة جريمةً،



وأعضاءَها بمثابة عصابة خطيرة من المجرمين. لكني أتمسك بأن المقاومة العنيفة لمحاولات الإطاحة بالديمقراطية ينبغي أن تكون دفاعية على نحو لا لَبْس فيه. ويجب ألا يوجَد أيٌّ شك في أن هدف المقاومة الوحيد هو إنقاذ الديمقراطية. فالتهديدُ بالاستفادة من الوضع من أجل تأسيس استبداد مقابل [عكسي] جريمةٌ تَعْدِلُ في الجرْم المحاولةَ الأصلية لإدخال الاستبداد. واستخدام تهديد من هذا القبيل، حتى لو قُدِّمَ بقصد إنقاذ الديمقراطية صراحةً وردْع أعدائها، سيكون نهجًا سيئًا للغاية في الدفاع عن الديمقراطية؛ لأنه سيُرْبِكُ صفوفَ المدافعين عن الديمقراطية في ساعة الخطر، ومن ثَمَّ فقد يساعد العدو على تحقيق أهدافه.

تشير تلك الملاحظات إلى أن السياسة الديمقراطية الناجحة تطلب من المدافعين مراعاةَ قواعد بعينها. وسأسرد القليل من هذه القواعد لاحقًا في هذا الفصل، ولكني أود هنا إيضاح لماذا أعتبر الموقف الماركسي تجاه العنف إحدى أهم النقاط التي تُعَالَجُ في أيٍّ تحليل لماركس.

3

طبقًا لتفسير الماركسيين للثورة الاشتراكية، نميز بين مجموعتين رئيسيتين منهم، جناح متطرف وجناح معتدل (وهما يتطابقان تقريبًا وليس تمامًا مع الحزبين الشيوعي والديمقراطي الاشتراكي).

يمتنع الماركسيون في كثير من الأحيان عن مناقشة السؤال عمَّا إذا كانت الثورة العنيفة «مبرَّرة» أم لا، قائلين إنهم ليسوا أخلاقيين بل علماء، فلا يتعاملون مع التخمينات حول ما ينبغي أن يكون بل مع حقائق ما يكون أو سيكون. وبكلمات أخرى، الماركسيون متنبئون تاريخيون يُقْصِرون أنفسَهم على التساؤل عمَّا سيحدث. لكن فلْنفترض أننا نجحنا في إقناعهم بمناقشة تبرير الثورة الاشتراكية. في هذه الحالة، أعتقد أننا سنجد كل



الماركسيين متفقين من حيث المبدأ مع الرؤية القديمة القائلة بأن الثورات العنيفة مبرَّرة فقط لو أنها موجَّهة ضد الاستبداد. وعندئذٍ تختلف آراء الجناحين.

فالجناح الراديكالي [المتطرف] يصرُّ- طبقًا لماركس- على أن الطبقة الحاكمة هي بالضرورة ديكتاتورية، أيْ مستبدة. ولا يمكن إقامة ديمقراطية حقيقية إلا بتأسيس مجتمع بلا طبقات، وإلا بالإطاحة- إنْ لزم الأمر- بالديكتاتورية الرأسمالية. أما الجناح المعتدل فلا يتفق مع هذه الرؤية، بل يصرُّ على أن الديمقراطية يمكن تحقيقها إلى حد ما في ظل الرأسمالية، وعلى هذا فمن المحتمل تدبير ثورة اشتراكية عن طريق إصلاحات سلمية متدرِّجة. لكن حتى هذا الجناح المعتدل يصرُّ على أن ذلك التطوّر السلمي غير مؤكد؛ فمن المحتمل أن تلجأ البرجوازية إلى القوة، لو وُوجِهَتْ باحتمال أنْ يهزمها العمال في ساحة المعركة الديمقراطية. وفي هذه الحالة سيكون مبرَّرًا للعمال الانتقام وإنشاء حكمهم بوسائل عنيفة. ويزعم كلا الجناحين أنه يمثل ماركسية ماركس الصحيحة، وكلاهما على صواب من وَجْهٍ. لأن وجهات نظر ماركس في هذا الشأن- كما ذكرنا أعلاه- غامضة إلى حد ما، بسبب منهجه التاريخاني. والأزيد من هذا والأهم، أن ماركس غَيَّرَ وجهات نظره أثناء مسيرة حياته، فبدأ راديكاليًا وانتهى إلى موقفٍ أكثر اعتدالًا.

سأفحص أولًا «الموقف الراديكالي»، مادام يبدو لي الموقف الوحيد الذي يتناسب مع كتاب «رأس المال» والاتجاه الكُلِّي لحُجَّة ماركس النبوئية. فالعقيدة الرئيسية في «رأس المال» هي تزايد العداء بين الرأسمالي والعامل بالضرورة، وعدم وجود حل وسط توفيقي ممكن بحيث لا يمكن سوى هدْم الرأسمالية، وليس تحسينها. ومن الأفضل اقتباس فقرة من «رأس المال» يلخِّص فيها ماركس «المَيْل التاريخي للتراكم الرأسمالي»،



حيث يقول: «وإلى جانب التناقص المستمر في عدد أساطين الرأسماليين الذين يغتصبون كل مزايا هذا التطوّر ويحتكرونها، يتسع مدى البؤس والقهر والعبودية والتدهور والاستغلال؛ لكن في الوقت نفسه، يرتفع السخط والتمرد في الطبقة العاملة التي يتزايد عددها باطراد، والتي تنضبط وتتوحَّد وتتنظم عن طريق آلية المنهج الرأسمالي في الإنتاج عينها. وفي نهاية المطاف، يصبح احتكار رأس المال قيْدًا على نمط الإنتاج الذي ازدهر به وفي ظله. ولكن تمركز وسائل الإنتاج في أيدي قلة والتنظيم الاجتماعي للعمل، يصل إلى نقطة تصبح معها عباءته الرأسمالية سترة تكتيف[1]، [تنفجر إربًا]. لقد دقت ساعة المِلْكية الخاصة الرأسمالية. وسيجري انتزاع مِلْكية مُنتزعي المِلْكية» [المُصَادِرين صُودِروا].

في ضوء هذه الفقرة الأساسية، لا يوجد شك في أن لُبَّ تعاليم ماركس في «رأس المال» استحالةُ إصلاح الرأسمالية، والتنبوء بالإطاحة العنيفة بها. وهي عقيدة تتطابق مع عقيدة الجناح الراديكالي. وتتسق مع حُجَّتنا النبوئية، مادام الأمر كذلك. لأنه لو سلَّمنا لا بالمقدمة في الخطوة الثانية فقط بل بالنتيجة الأولى أيضًا، فسيترتب عليها حقًا التنبوء بثورة اشتراكية، طبقًا للفقرة التي اقتبسناها من «رأس المال». (وسيترتب عليها أيضًا انتصار العمال، كما وَرَدَ في الفصل السابق). وفي واقع الحال، يبدو من الصعب تصور طبقة عاملة موحَّدة تمامًا وواعية طبقيًا لن تسعى في النهاية سعيًا جادًا إلى الإطاحة بالنظام الاجتماعي إنْ لم يُخفَّفْ بؤسُها بأية وسائل أخرى. لكن ذلك لا ينقذ [يحفظ] بطبيعة الحال الاستنتاج الثاني؛ فقد أظهرنا بالفعل أن الاستنتاج الأول غير سليم. ومن المقدمة وحدها، ومن نظرية تزايد الثروة والبؤس، لا يمكن استنتاج حتمية الثورة الاشتراكية. وكما

(1) سترة التكتيف strait Jacket: تُسْتَخْدَمُ لمَن أصيب بالهياج الجنوني - (المترجم).



وَرَدَ في تحليلنا الاستنتاج الأول، كل ما في وسعنا قوله هو أن الانفجارات التمرُّدية قد لا يمكن تجنّبها. لكن مادمنا غير متأكدين لا من وحدة الطبقة ولا من تطوّر الوعي الطبقي بين العمال، فلا يمكننا تعريف انفجارات من هذا القبيل بأنها ثورة اشتراكية. (وليس من الحتمي أن تنتصر أيضًا، وعندئذٍ لن يتسق مع الخطوة الثالثة افتراض أنها تمثل ثورة اشتراكية).

وعلى النقيض من الموقف الراديكالي الذي يتسق تمامًا مع الحُجَّة النبوئية، يأتي الموقف المعتدل ليهدمها تمامًا. لكنه كما ذكرتُ من قبل، يدعم سلطة ماركس المرجعية. لقد عاش ماركس حياة مديدة بما يكفي ليرى حدوث إصلاحات مستحيلة طبقًا لنظريته، وفي الوقت نفسه لم يخطر على باله أبدًا أن تحسين وضعية العمال يدحض نظريته. فرؤيته التاريخانية الغامضة للثورة الاشتراكية سمحت له بتفسير تلك الإصلاحات بوصفها تهيئة للثورة أو حتى إرهاصًا بها. وكما يخبرنا إنجلز، توصَّل ماركس إلى استنتاج أنه في إنجلترا «ستتحقق الثورة الاشتراكية الحتمية بوسائل سلمية وقانونية. ومن المؤكد أنه لم ينسَ أبدًا إضافة أنه قد توقَّع صعوبة استسلام الطبقة الحاكمة الإنجليزية، دون «تمرد مناصري العبودية»، لهذه الثورة السلمية والقانونية». ويتوافق هذا التقرير مع رسالة كتب فيها ماركس، قبل ثلاث سنوات فقط من موته: «حزبي.. لا يَعتبر الثورة الإنجليزية ضرورية بل ممكنة وفقًا لسوابق تاريخية». وينبغي ملاحظة هذا في العبارة الأولى على الأقل من تلك العبارات. لقد أُعْرِبَ بوضوح عن نظرية «الجناح المعتدل». أعني على وجه التحديد النظرية القائلة بأن الطبقة الحاكمة لا تستسلم وأن الثورة لا مفرَّ منها.

ويبدو لي أن هذه النظريات المعتدلة تهدم الحُجَّةَ النبوئية بكاملها. فهي تنطوي على احتمال الحل الوسط التوفيقي، والإصلاح التدريجي للرأسمالية، ومن ثَمَّ تقليص العداء الطبقي. لكن الأساسَ الوحيد للحُجَّة



البرولية افتراضُ زيادة العداء الطبقي. ولا توجد ضرورة منطقية تفسِّر لماذا ينبغي أن يؤدي الإصلاح التدريجي الذي يحققه الحل الوسط إلى تدمير كامل للنظام الرأسمالي؛ ولماذا ينبغي على العمال، الذين تعلموا بالتجربة أن بمقدورهم تحسين وضعهم من خلال الإصلاح التدريجي، ألا يفضِّلوا التمسك بهذا المنهج، حتى لو لم يسفر عن «نصر كامل»، أيْ خضوع الطبقة الحاكمة؛ ولماذا ينبغي ألا يتصالحوا مع البرجوازيين وتُترك لها حيازة أدوات الإنتاج بدلًا من المخاطرة بكل مكاسبهم عبر مطالب تؤدي إلى صدامات عنيفة. ولو افترضنا فحسب أن «البروليتاريين ليس لديهم ما يخسرونه سوى قيودهم»، ولو افترضنا فحسب أن قانون زيادة البؤس سليم وصحيح، أو أنه يجعل التحسينات مستحيلة، فعندئذٍ فقط يمكننا التنبوء بأن العمال سيضطرون إلى محاولة الإطاحة بالنظام كله. إن التفسير التطوّري لـ«الثورة الاشتراكية» يدمِّر الحُجَّة الماركسية كلها، من الخطوة الأولى حتى الخطوة الأخيرة، وكل ما يتبقى من الماركسية هو المنهج التاريخاني. وإذا ظلت النبوءة التاريخية محاولة قائمة فلا بد من تأسيسها على حجّة جديدة تمامًا.

ثم لو حاولنا بناء حُجَّة من هذا القبيل، جديدة أو معدَّلة، طبقًا لوجهات نظر ماركس الأخيرة ووجهات نظر الجناح المعتدل، محافظين قدر الإمكان على النظرية الأصلية، فسنصل إلى حجّة مؤسَّسَة بالكامل على الادعاء بأن الطبقة العاملة تمثل الآن، أو ستمثل يومًا ما، الغالبية العظمى من الشعب. وستدور الحُجَّة على النحو الآتي: «ثورة اشتراكية» ستقوم بتحويل الرأسمالية، التي لا نعني بها الآن سوى تقدم الصراع الطبقي بين الرأسماليين والعمال. وهذه الثورة إما أن تمضي قدمًا من خلال مناهج ديمقراطية وتدريجية، أو قد تكون عنيفة، أو قد تكون تدريجية وعنيفة في مراحل بديلة. وسيعتمد كل ذلك على مقاومة البرجوازية. ولكن على أية



حال، وعلى الأخص لو كان التطوّر سلميًا، فيجب أن ينتهي بالعمال إلى رفعهم إلى «مرتبة الطبقة الحاكمة» كما يقول «البيان الشيوعي»، يجب أن «يكسبوا معركة الديمقراطية»؛ لأن «الحركة البروليتارية حركة واعية بنفسها، مستقلة، تتكوَّن من الأغلبية الساحقة، ولأجل مصلحة الأغلبية الساحقة».

من المهم إدراك أنه حتى في هذا الشكل المعتدل والمعدَّل، لا يمكن تأييد النبوءة أو الدفاع عنها. والسبب هو: حين يُعترف باحتمال الإصلاح التدريجي، لا بدّ من التخلي عن نظرية زيادة البؤس؛ لكن مع وجود النظرية، فحتى طريقة تبرير القول بأن العمال الصناعيين يتعيَّن عليهم ذات يوم تشكيل «أغلبية ساحقة»، سيختفي [يتلاشى]. ولا أقصد أن هذا القول سيترتب حقًا على النظرية الماركسية في زيادة البؤس، مادامت لم تكترث بالمزارعين والفلاحين بالقدر الكافي. ولكن إذا كان قانون زيادة البؤس، الذي يفترض اختزال الطبقة الوسطى إلى مستوى البروليتاريا، غير صحيح، فيجب أن نكون مستعدين لإيجاد طبقة وسطى معتبرة للغاية تستمر في الوجود (أو تنشأ طبقة وسطى جديدة)، وقد تتعاون مع طبقات أخرى غير بروليتارية ضد عزْم العمال على الاستيلاء على السلطة، ولا أحد يستطيع القول على وجه اليقين ما ستكونه حصيلة نزاع من هذا القبيل. وفي واقع الحال، لم تعد الإحصاءات تُظْهِرُ أيَّ مَيْل للزيادة في عدد عمال الصناعة قياسًا إلى طبقات أخرى من السكان. فعلى الأصح يوجد مَيْل معاكس، رغم استمرار تراكم أدوات الإنتاج، وهو ما يدحض صحة الحجّة النبوئية المعدَّلة. فكل ما يتبقى منها هو الملاحظة المهمة (التي لا ترقى مع ذلك إلى المعايير الطنانة في النبوءة التاريخانية) ومُفادها تحقق الإصلاحات الاشتراكية تحت ضغط المقهورين، أو (إنْ كان هذا التعبير مفضَّلًا) تحت ضغط الصراع الطبقي، وهذا يعني أن تحرر المقهورين سيكون إنجاز المقهورين أنفسهم.



الحُجَّة النبوئية لا يمكن الدفاع عنها، ولا تقبل إصلاحًا، في كل تفاسيرها، سواء الراديكالية أو المعتدلة. ومن أجل فهم كامل لهذا الموقف، لا يكفي دحض النبوءة المعدَّلة؛ فمن الضروري أيضًا اختبار الموقف الغامض من مشكلة العنف التي نلاحظها عند الحزبيْن الماركسييْن الراديكالي والمعتدل على السواء. وأؤكد أن هذا الموقف له تأثير مُعْتَبَرٌ في مسألة ما إذا كانت «معركة الديمقراطية» ستفوز أم لا؛ لأنه متى فاز الجناح الماركسي المعتدل في انتخابات عامة أو اقترب من الفوز، فأحد الأسباب أنه جذب قطاعات كبيرة من الطبقة الوسطى. ويرجع ذلك إلى نزعته الإنسانية وإلى وقوفه مع الحرية ضد القهر. لكن «الغموض المنهجي» في موقفه من العنف لا يميل إلى تحييد هذا الجذب فقط، بل يعزِّز مباشرةً مصلحةَ مناهِضي الديمقراطية ومحبي خير الإنسانية، والفاشيين أيضًا.

هناك نوعان من الغموض يرتبطان ارتباطًا وثيقًا في العقيدة الماركسية، وكلاهما مهم من وجهة النظر تلك. الأول هو الموقف الغامض من العنف، المؤسَّس على النهج التاريخاني. والآخر هو الطريقة الغامضة التي يتحدث بها الماركسيون عن «استيلاء البروليتاريا على السلطة السياسية»، كما يطرحها «البيان الشيوعي». ما الذي يعنيه ذلك؟. قد يعني- وأحيانًا يُفَسَّر بـ- أن حزب العمال لديه هدف واضح وغير ضارٍّ من كل حزب ديمقراطي، ألا وهو الحصول على الأغلبية وتشكيل الحكومة. لكنه قد يعني- وكثيرًا ما ألمح الماركسيون إلى أنه يعني- أن الحزب بمجرد أن يكون في السلطة سيعتزم ترسيخَ نفسه في تلك الوضعية؛ أيْ أنه سيستخدم أغلبية الأصوات على نحو يجعل من الصعب للغاية على الآخرين استعادة السلطة بوسائل ديمقراطية عادية. إن الفرق بين هذين التفسيرين مهم للغاية. فإذا كان حزب لديه أقلية في وقتٍ يخطط لقمع الحزب الآخر، سواء بالعنف أو بوسائل



تصويت الأغلبية، فهو يعترف ضمنًا بحق حزب الأغلبية الحالي في فعل الشيء نفسه. وبذلك يفقد أيَّ حق أخلاقي في الشكوى من القهر والقمع، وفي الحقيقة يُسَهِّلُ الأمرَ على مجموعات داخل الحزب الحاكم الحالي ترغب في قمع المعارضة بالقوة.

يجوز لي أن أطلق على هذين الغموضين بإيجاز غموض العنف وغموض الاستيلاء على السلطة. وكلاهما متجذِّر لا في غموض النهج التاريخاني فقط، بل في النظرية الماركسية عن الدولة أيضًا. فإذا كانت الدولة في أساسها هي استبداد طبقة، فإن العنف- من ناحية أولى- يكون جائزًا، ومن ناحية أخرى كل ما يمكن عمله هو استبدال ديكتاتورية البروليتاريا بديكتاتورية البرجوازية. ولا تكشف زيادة القلق بشأن الديمقراطية الرسمية سوى عن انعدام الحسِّ التاريخي، ففي النهاية «ليست الديمقراطية.. سوى مرحلة من المراحل في مسار التطوّر التاريخي» كما يقول لينين.

يلعب هذان الغموضان دورهما في القواعد التكتيكية لكلا الجناحين الراديكالي والمعتدل. وهذا أمر مفهوم، مادام الاستخدام المنظَّم [المنهجي] للغموض يتيح لهما توسيع النطاق الذي يمكِّنهما من تجنيد أتباع محتملين. ولكن هذه الميزة التكتيكية قد تؤدي بسهولة إلى خلل في اللحظة الأحرج؛ فقد تؤدي إلى فُرْقة متى اعتقد معظم الأعضاء الراديكاليين أن الساعة دقت لاتخاذ فعل عنيف [تدابير وإجراءات عنيفة]. إن الطريقة التي تُجِيزُ للجناح الراديكالي اللجوء إلى استعمال العنف بشكل غامض منهجيًا تتضح من خلال المقتطفات الآتية المأخوذة من تشريح نقدي حديث للماركسية قام به باركيس Parkes. «مادام الحزب الشيوعي في الولايات المتحدة صار يعلن ليس فقط أنه لا يدعو إلى الثورة بل لم يَدْعُ أبدًا إلى ثورة أيضًا، ولعله من المستحسن اقتباس عبارات قليلة من برنامج الشيوعية الدولية Communist International (المصوغ عام 1928)». ثم يقتبس باركيس



من فقرات أخرى تالية من هذا البرنامج: «إن استيلاء البروليتاريا على السلطة لا يعني «الانتزاع» السلْمي للدولة البرجوازية القائمة، عن طريق أغلبية برلمانية.. فالاستيلاء على السلطة.. هو الإطاحة العنيفة بالسلطة البرجوازية، وهدْم جهاز الدولة الرأسمالي... الحزب.. تواجِّهه مهمة قيادة الجماهير للهجوم المباشر على الدولة البرجوازية. ويتم ذلك عن طريق.. الدعاية.. و.. العمل الجماهيري.. ويشمل هذا العملُ الجماهيري.. في النهاية، الإضرابَ العام بالتزامن مع العصيان المسلح.. والشكل الأخير.. الذي هو الشكل الأعلى، يجب تدبيره وفق قواعد الحرب..». من هذه الاقتباسات نفهم أن هذا الجزء من البرنامج لا غموض فيه على الإطلاق؛ لكن هذا لا يمنع الحزب من جعْل استعمال العنف بشكل غامض منهجيًا، تراجعًا وانسحابًا، لو تطلبه الموقف التكتيكي، نحو تفسير غير عنيف لمصطلح «الثورة الاشتراكية»، وذلك رغم الفقرة الختامية في «البيان الشيوعي» (التي احتفظ بها برنامج عام 1928)، وهي: «يأنف الشيوعيون من إخفاء وجهات نظرهم وأهدافهم. ويعلنون بوضوح أن أهدافهم لا تتحقق إلا بالإطاحة العنيفة بكل الشروط الاجتماعية القائمة..».

ولكن الطريقة التي يَستخدم بها الجناحُ المعتدل الغموضَ المنهجي للعنف وكذلك غموض الاستيلاء على السلطة هي الأهم. فقد تطوّرت لا سيما بواسطة إنجلز، على أساس وجهات نظر أكثر اعتدالًا لدى ماركس اقتبسناها أعلاه، وأصبحت عقيدة تكتيكية أثَّرت إلى حد كبير في تطوّرات لاحقة. إن العقيدة التي تدور في ذهني يمكن تقديمها على النحو الآتي: نحن الماركسيين نفضِّل بشكل أكبر التطوّر السلْمي والديمقراطي نحو الاشتراكية، كلما استطعنا إلى ذلك سبيلًا. ولكننا بوصفنا سياسيين واقعيين نتوقع أن البرجوازيين لن يقفوا مكتوفي الأيدي حين يكون في متناولنا الحصول على الأغلبية، بل سيحاولون هدْم الديمقراطية. وفي تلك الحالة،



يجب علينا ألّا نتراجع، بل سنقاتل ونستولي على السلطة السياسية. ومادام هذا التطوّر محتملًا، فيجب تجهيز العمال لمواجهته، وبغير ذلك سنخون قضيتنا. وثمة هنا إحدى فقرات إنجلز في هذا الشأن: «في الوقت الحالي.. الشرعية.. تعمل بشكل جيد لصالحنا، وينبغي ألّا نتخلى عنها مادامت كذلك. ويبقى أن نرى إذا ما كان البرجوازيون.. هم الذين سيتخلون عنها أولًا كي يسحقوننا بالعنف. أطلِقوا الطلقة الأولى أيها السادة المحترمون البرجوازيون!. لا أرتاب في هذا مطلقًا، فهُم سيكونون أول مَن يطلق النار. وذات يوم لطيف.. سيزيد تعب البرجوازيين من.. مراقبة الزيادة المتسارعة لقوة الاشتراكية، وسيلجأون إلى اللاشرعية والعنف». ما سيحدث بعد ذلك هو ترْك العنف غامضًا على المستوى المنهجي. ويُستخدم هذا الغموض بوصفه تهديدًا؛ ففي فقرات لاحقة يخاطب إنجلز «السادة المحترمين البرجوازيين» بالطريقة الآتية: «إذا.. كسرتَ الدستور.. فللحزب الاشتراكي الديمقراطي مطلق الحرية في تصرفه، أو يكفُّ عن التصرف، ضدك- أيهما كان أفضل. ولكن ما سيحدث، يصعب الكشف لك عنه اليوم!».

من المثير للاهتمام أن نرى كيف تختلف تلك العقيدة اختلافًا واسعًا عن التصور الأصلي في الماركسية الذي تنبَّأ بأن الثورة ستأتي بوصفها ثمرة زيادة ضغط الرأسمالية على العمال، وليس ثمرة ضغط زائد من حركة طبقة عمال ناجحة على الرأسماليين. هذا التغيُّر الكبير الملحوظ في الوِجْهة يُظْهِرُ تأثيرَ تطوّر اجتماعي واقعي هو إحدى وسائل تقليل البؤس. لكن عقيدة إنجلز الجديدة، التي تُنَحِّي الثورية، أو على نحو أدق الردَّ الثوري، مانحةً المبادرة للطبقة الحاكمة، سخيفة من الناحية التكتيكية، ومحكوم عليها بالفشل. تقول النظرية الماركسية الأصلية إن ثورة العمال ستندلع من قلب الانحطاط والكآبة؛ أيْ عند اللحظة التي يَضْعُفُ فيها النظام



السياسي بسبب انهيار نظامه الاقتصادي، مما سيسهم إلى حد كبير في انتصار العمال. لكن لو أن «السادة المحترمين البرجوازيين، مدعوون إلى إطلاق الطلقة الأولى، فهل يُعْقَلُ أنهم سيكونون من الغباء بما يكفي لعدم اختيار لحظتهم المناسبة بحكمة؟، وهل لن يتخذوا التدابير السليمة من أجل حرب سيَشُنُّونها؟، ومادامو سيتمسكون بالسلطة طبقًا للنظرية، أفلا تعني تدابير من هذا القبيل تعبئة القوى ضد عمال ليس لديهم أدنى فرصة للفوز؟. هذه الانتقادات لا تتلاقى معًا في تعديل النظرية بحيث ينبغي على العمال ألا ينتظروا حتى يوجِّه الجانبُ الآخر ضرباته بل يحاول استباقها، مادام- وفقًا لافتراضها- من اليسير فعلًا على مَن هُمْ في السلطة أن يسبقوا غيرهم في اتخاذ تدابيرهم وتجهيزاتهم: التسلح بالطبنجات لو تسلح العمال بالعصي، والتسلح بالبنادق لو أنهم تسلحوا بطبنجات، وقاذفات القنابل لو أنهم تسلحوا بالبنادق، وهكذا.

5

لكن هذا النقد- العملي إنْ جاز التعبير- الذي تؤيده التجربة، ليس سوى نقد سطحي. فالعيوب الرئيسية في العقيدة تكمن عند مستوى أعمق. النقد الذي أريده الآن هو عرض محاولات تبيِّن أن كلًا من الافتراض المسبق في العقيدة ونتائجه التكتيكية من المرجَّح أن «يُنْتِجَا» ردَّ فعل برجوازي يناهِضُ الديمقراطيةَ كما تتوقعه النظرية، وتزعم (بغموض) أنها تمقته: تعزيز العنصر المناهِض للديمقراطية عند البرجوازيين، ومن ثم اندلاع حرب أهلية، الأمر الذي سيؤدي إلى الهزيمة، وإلى الفاشية.

بإيجاز، النقد الذي يدور في ذهني هو أن عقيدة إنجلز التكتيكية، وعلى نحو أعم، أشكال الغموض المنهجي في استعمال العنف والاستيلاء على السلطة، تجعل اشتغال الديمقراطية مستحيلًا، بمجرد أن يعتنقها حزب



سياسي مهم. وأبني هذا النقد على الزعم بأن الديمقراطية لا يمكنها العمل إلا إذا التزمت الأحزاب الرئيسية برؤية وظائفها التي يمكن إجمالها في بعض القواعد على النحو الآتي (انظر أيضًا القسم (2) من الفصل السابع):

(1) لا يمكن وصف الديمقراطية تمامًا بأنها حكم الأغلبية، مع أن مؤسسة الانتخابات العامة هي الأهم. لأن الأغلبية قد تحكم بطريقة استبدادية. (فأغلبية مَن هم أقصر مِن ستة أقدام قد يقررون أن أقلية مَن هم أطول مِن ستة أقدام يجب أن يدفعوا كل الضرائب). في الديمقراطية يجب أن تكون سلطات الحُكَّام محدودة، ومعيار الديمقراطية هو: في الديمقراطية، الحُكَّام أيْ الحكومة يُقيلها المحكومون من دون إراقة دماء. ومن ثَمَّ، إذا كان رجال السلطة لا يحمون المؤسسات التي تؤمِّن للأقلية إمكان العمل من أجل التغيير السلمي فسيكون حكمهم استبداديًا.

(2) لا نحتاج سوى إلى التمييز بين شكلين من الحكومة، يعني: التمييز بين مؤسسات من هذا النوع الذي يحمي حق الأقلية وبين كل ما سواها؛ أيْ التمييز بين الديمقراطيات والأنظمة الاستبدادية.

(3) الدستور الديمقراطي الدائم ينبغي أن يستبعد نمطًا واحدًا فقط من التغيير في النظام القانوني، وهو على وجه التحديد التغيير الذي يشكل خطرًا على طابعه الديمقراطي.

(4) في الديمقراطية، ينبغي ألا تشمل الحماية الكاملة للأقليات مَن ينتهكون القانون، وخصوصًا مَن يحرِّضون آخرين على الإطاحة العنيفة بالديمقراطية.

(5) السياسة العامة لتأطير المؤسسات من أجل حماية الديمقراطية يجب أن تمضي دائمًا على فرض وجود نزعات معادية للديمقراطية كامنة بين المحكومين وكذلك بين الحُكَّام.



(6) إذا ضاعت الديمقراطية فستضيع كل الحقوق. وحتى لو ظل المحكومون يستمتعون ببعض مزايا اقتصادية فلن تستمر إلا انطلاقًا من المعاناة.

(7) توفِّر الديمقراطيةُ أرضَ معركةٍ لا تُقَدَّرُ بثمن من أجل أيٍّ إصلاح معقول، مادامت تسمح بالإصلاح دون عنف. ولكن إنْ لم يكن الحفاظ على الديمقراطية هو الاعتبار الأول في أية معركة تُحسم على هذا الأساس فإن النزعات الكامنة المناهِضة للديمقراطية الموجودة دائمًا (التي تُغْرِي مَن يعانون في ظل توتر الحضارة، كما أطلقنا عليهم في الفصل العاشر) قد تؤدي إلى انهيار الديمقراطية. وإنْ لم يكن قد تطوّر بَعْدُ فَهْمُ تلك المبادئ، فيجب الكفاح من أجل تطويره. أما السياسة العكسية فهي مُهْلِكة لأنها تسفر عن خسران المعركة الأهم، ألا وهي المعركة من أجل الديمقراطية نفسها.

وعلى النقيض من تلك السياسة، تتميز سياسة الأحزاب الماركسية بأنها سياسة تسعى إلى جعْل العمال يرتابون في الديمقراطية، يقول إنجلز: «في الواقع، ليست الدولة سوى آلة من أجل قهر طبقة لأخرى، وهذا يجعل الجمهورية الديمقراطية ليست بأقل من حكم مَلَكي». ولكن وجهات نظر من هذا القبيل تُنْتِجُ:

(أ) سياسة توجيه اللوم إلى الديمقراطية على كل الشرور التي لم تَحُلْ دون وقوعها، بدلًا من الاعتراف بوقوع اللوم على الديمقراطيين أنفسهم، وليست المعارضة في العادة بأقل من الأغلبية (فكل معارضة لديها أغلبية تستأهلها).

(ب) سياسة تعليم المحكومين النظر إلى الدولة لا بوصفها دولتهم، بل بوصفها الانتماء إلى الحُكَّام.

(ج) سياسة إخبارهم بأنه لا يوجد سوى طريق واحد لتحسين الأمور،



وهو «الاستيلاء الكامل على السلطة». لكنها سياسة تتغافل عن الأمر المهم حقًا في الديمقراطية، ألا وهو مراجعة السلطة وضبطها.

إن سياسة من هذا القبيل لَهي عمل من أعمال أعداء المجتمع المفتوح؛ لأنها تزوِّدهم بطابور خامس دون قصد. وفي مقابل «البيان الشيوعي» الذي يقول بغموض: «الخطوة الأولى في ثورة الطبقة العاملة هي رفع البروليتاريا إلى مرتبة الطبقة الحاكمة؛ من أجل كسب معركة الديمقراطية»، فإني أجزم بأنه إذا قُبِلَ هذا بوصفه الخطوة الأولى فستضيع معركة الديمقراطية.

تلك هي العواقب العامة المترتبة على قواعد إنجلز التكتيكية، وعلى أشكال الغموض والالتباس المتجذِّرة في نظرية الثورة الاشتراكية. وفي نهاية المطاف، فهي ليست إلا العواقب الأخيرة والنهائية لطريقة أفلاطون في طرح مشكلة السياسات عندما تساءل «مَن الذي ينبغي أن يحكم الدولة؟» (انظر الفصل السابع). وقد آن الوقت كي نتعلم أن السؤال «مَن الذي يدبِّر السلطة في الدولة ويمارسها؟» لا يحظى سوى بأهمية قليلة بالمقارنة مع السؤال «كيف تُدبَّر السلطة وتُمَارَسُ؟»، و«كم من السلطات تُمَارَسُ؟». يجب أن نتعلم أن كل المشكلات السياسية هي مشكلات مؤسَّسية على المدى الطويل- مشكلات الإطار القانوني وليس مشكلات أشخاص- وأن التقدم نحو مزيد من المساواة لا يمكن تأمينه إلا من خلال ضبط مؤسَّسي للسلطة.

6

وكما فعلتُ في الفصل السابق، سأوضح الآن الخطوة الثانية عن طريق بيان الطريقة التي أثَّرتْ بها النبوءة في التطوّرات التاريخية الأخيرة. كل الأحزاب السياسية لديها «مصلحة مكتسبة» أو «منفعة واضحة» في تحركات خصمها غير الشعبية. فهي تعيش عليها، وتتناولها بإسهاب وتؤكدها، وحتى



تتطلع إليها، بل تشجع الأخطاء السياسية التي يرتكبها خصومها مادامت لا تتورط في أية مسؤولية عنها. ويقود ذلك- إلى جانب نظرية إنجلز- بعضَ الأحزاب الماركسية إلى التطلع إلى تحركات سياسية من خصومها ضد الديمقراطية. وبدلًا من محاربتها لتحركات من هذا القبيل بكل ما تملك من قوة، يسرُّها أن تقول لأتباعها: «انظروا ماذا يفعل أولئك الناس. هذا ما يسمونه الديمقراطية. هذا ما يسمونه الحرية والمساواة!. تذكَّروا ذلك حين يأتي يوم الحساب». (وهي عبارة غامضة قد تشير إلى يوم الانتخابات، أو ربما يوم الثورة). تلك السياسة التي تترك الخصم يُعَرِّي نفسَه، لو امتدت إلى تحركات ضد الديمقراطية فلَسوف تقود إلى كارثة. إنها سياسة الحديث الكثير وعدم فعل أيِّ شيء في مواجهة الخطر الحقيقي والمتزايد على المؤسسات الديمقراطية. هي سياسة حرب الكلام وسلام الأفعال؛ وهي تُعلِّم الفاشيين منهجًا لا يقدر بثمن: منهج سلام الكلام وحرب الأفعال.

لا يوجد أدنى شك في الطريقة التي يُستخدم بها هذا الغموض المذكور من مجموعات فاشية تريد تدمير الديمقراطية أو هدْمها. ويتعيَّن علينا أن نضع في حسباننا احتمال وجود جماعات من هذا القبيل، وأن تأثيرها داخل ما يُسَمَّى البرجوازيين سيعتمد إلى حد كبير على السياسة التي تتبناها أحزاب العمال.

وعلى سبيل المثال، فلْننظر عن كثب أكبر إلى الاستعمال المتحقِّق في الصراع السياسي للتهديد بالثورة أو حتى التهديد بـ«إضرابات» سياسية (على عكس النزاعات حول الأجور، إلخ). وكما اتضح أعلاه، سيكون السؤال الحاسم هنا ما إذا كانت تلك الأدوات مستخدمة بوصفها أسلحة هجومية، أو من أجل الدفاع عن الديمقراطية فقط. ضمن نطاق الديمقراطية، ستكون مبرَّرة بوصفها أسلحة دفاعية بحتة، فحين تُطَبَّقُ بحزم على مستوى دفاعي لا لَبْس فيه تكون استُخدمت بنجاح. (تذكَّروا الانهيار السريع لانقلاب الكاپ



Kapp's putsch). لكن إذا استُخدمت بوصفها سلاحًا هجوميًا فستؤدي حتمًا إلى تعزيز نزعات مُعادية للديمقراطية في معسكر الخصم، مادامت تجعل الديمقراطية غير قابلة للعمل بشكل واضح. الأكثر من هذا، لا بدّ أن استخدامًا على هذه الشاكلة سيجعل الأسلحة غير فعالة في الدفاع. فلو استخدمتَ السوط حين يكون سلوك الكلب جيدًا، فلن يعود يؤتي ثمرته حين تكون في حاجة إلى ردْعه عن سلوكٍ سيِّئ. يجب أن يستمر الدفاع عن الديمقراطية في جعْل التجارب المناهِضة للديمقراطية مكلفة للغاية عند مَن يحاولونها؛ أكثر كلفة بكثير من حل وسط ديمقراطي... استخدام العمال في أيٍّ نوع من الضغط غير الديمقراطي من المرجح أن يقود إلى مثيله، أو حتى إلى عداء ديمقراطي وضغط عكسي؛ إلى استثارة حركة ساخطة على الديمقراطية. ومثل هذه الحركة المناهِضة للديمقراطية من جانب الحُكَّام هي بالطبع شيء أكثر جدية وأخطر من حركة مماثلة من جانب المحكومين. وسيكون من مهمة العمال مكافحة هذه الخطوة الخطيرة بحزم لإيقافها في بداياتها الأولى. لكن كيف يمكنهم الكفاح باسم الديمقراطية؟. إن تصرُّفهم المناهِض للديمقراطية لا بدّ أن يزوِّد خصومَهم وخصوم الديمقراطية بفرصة مواتية.

ولو شئنا، من الممكن تفسير وقائع التطوّر الموصوف بطريقة مختلفة؛ فهي قد تؤدي إلى استنتاج أن الديمقراطية «ليست خيرًا»، وهو ما يخلص إليه فعلًا العديد من الماركسيين. فبعد هزيمتهم في ما اعتقدوا أنه صراع ديمقراطي (وقد خسروه حين صاغوا قواعدهم التكتيكية)، قالوا: «لقد كُنَّا متساهلين للغاية وإنسانيين للغاية، في المرة القادمة سنقوم بإشعال ثورة دموية حقيقية!». يبدو الأمر كما لو أن رجلًا خسر في مباراة ملاكمة فاستنتج الآتي: الملاكمة ليست خيرًا؛ كان ينبغي عليَّ استخدام هراوة أو سكين... الحقيقة هي أن الماركسيين يعلِّمون العمالَ نظرية الحرب الطبقية، لكنهم



يعلِّمون المحافظين المتعصبين الرجعيين من البرجوازيين ممارسة الحرب الطبقية. لقد تحدث ماركس عن الحرب. وأنصت خصومه إليه بانتباه شديد، ثم بدأوا في الحديث عن السلام واتهموا العمال بالعدوانية وإشعال فتيل الحرب، وهذه التهمة لا ينكرها الماركسيون، مادامت الحرب الطبقية هي شعارهم. وهكذا تصرَّف الفاشيون.

حتى الآن، يغطي تحليلي بشكل رئيسي بعض الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية الأكثر «راديكالية» التي أسَّست سياستها بالكامل على عقيدة إنجلز التكتيكية الغامضة. وزادَ من الآثار الكارثية لتكتيكات إنجلز في حالتهم عدمُ وجود البرنامج العملي الذي نوقش في الفصل السابق. لكن الشيوعيين أيضًا اعتنقوا التكتيكات التي انتقدتها هنا في بعض البلدان وفي بعض المراحل، وخصوصًا حين راقبت الأحزابُ العمالية الأخرى- مثلًا الحزب الديمقراطي الاشتراكي وحزب العمل- القواعدَ الديمقراطية.

لكن الموقف كان مختلفًا مع الشيوعيين لأن لديهم برنامج. لقد كان البرنامج: «استنسخوا روسيا!». مما جعلهم أكثر تحديدًا في عقائدهم الثورية وفي تأكيدهم على أن الديمقراطية لا تعني إلا ديكتاتورية البرجوازية. وطبقًا لهذا التأكيد، لا يمكن خسران الكثير، وشيء ما يمكن كسبه لو أن الديكتاتورية الخفية أصبحت علنية وظاهرة للجميع؛ فذلك يجعل الثورة أقرب. وقد أمِلوا حتى في أن الديكتاتورية الكُلِّيَّانيّة في أوربا الوسطى ستسرِّع الأمور. وفي النهاية، مادامت الثورة لا بدّ أن تأتي، فليست الفاشية سوى إحدى وسائل تحقيقها. وقد حدث. لا سيما مع طول انتظار الثورة. لقد تحققت الثورة في روسيا رغم شروطها الاقتصادية المتخلِّفة. وحدها الآمال الباطلة التي خلقتها الديمقراطية حُبست في البلدان الأكثر تقدمًا. ومن ثَمَّ، فهدْم الديمقراطية بواسطة الفاشيين يمكنه تحفيز الثورة عن طريق تحقيق نزع الوهْم [الأمل الكاذب] لدى العمال بشأن منهج



الديمقراطية وأساليبها. وبذلك استشعر الجناح الراديكالي في الماركسية أنه اكتشف «جوهر» الفاشية و«دورها التاريخي الحقيقي». كانت الفاشيةُ من حيث جوهرها، موقفَ البرجوازيين الأخير. وعلى هذا، لم يحارب الشيوعيون الفاشية عندما اغتصب الفاشيون السلطة. (فلا أحد تَوَقَّعَ أن الحزب الاشتراكي الديمقراطي سيقاتل). فالشيوعيون كانوا على يقين من أن الثورة البروليتارية قد حان موعدها ولكنها لم تأتِ، وأن الفاشيين ليسوا سوى فاصل زمني أو استراحة، ضرورية من أجل التعجيل بثورة لن تطول لأكثر من بضعة أشهر. وهكذا، لم يكن مطلوبًا أيٌّ إجراء من الشيوعيين. لم يكونوا ليسببوا أيَّ ضرر، لم يكن يوجد «خطر شيوعي» على الاستيلاء الفاشي على السلطة. وكما أكد أينشتين Einstein ذات مرة، من بين كل الجماعات المنظَّمة في المجتمع، كانت الكنيسة وحدها، أو على الأصح قسم من الكنيسة، هو الذي أظهر مقاومة جدية.



الفصل العشرون

الرأسمالية ومصيرها

طبقًا للعقيدة الماركسية، تَرْزَحُ الرأسماليةُ تحت عبء تناقضاتها الداخلية التي تهدد بالتسبب في سقوطها. ويشكل التحليلُ الدقيق لهذه التناقضات والحركة التاريخية التي تفرضها التناقضات على المجتمع الخطوةَ الأولى في حُجَّة ماركس النبوئية. وليست هذه الخطوة هي الأهم في نظريته كلها، بل هي أيضًا الخطوة التي على أساسها أمْضَى معظم عمله، مادامت المجلَّدات الثلاثة كلها التي تكوِّن عمليًا كتابه «رأس المال» (أزيد من ألفين ومائتي صفحة في الطبعة الأصلية) مخصصة لدراستها بالتفصيل. وهي أيضًا الخطوة المجردة في الحُجَّة لأنها قائمة على تحليل وصفي للنظام الاقتصادي في عصره، مدعوم بالإحصاءات: نظام الرأسمالية المنفلتة. وكما قال لينين: «يستنتج ماركس حتمية تحوّل المجتمع الرأسمالي إلى الاشتراكية من القانون الاقتصادي لحركة المجتمع المعاصر، كليًا وحصريًا».

وقبل الانتقال إلى إيضاح الخطوة الأولى في حُجَّة ماركس النبوئية بقدر من التفصيل، سأحاول وصف أفكارها الرئيسية بإجمال شديد الإيجاز.

يعتقد ماركس أن التنافس الرأسمالي مفروض على الرأسمالي رغم أنفه،



فهو يفرض عليه مراكمة رأس المال. فيعمل بذلك ضد مصالحه الاقتصادية طويلة الأجل (مادام تراكم رأس المال من شأنه إحداث هبوط في أرباحه). لكن، رغم عمله ضد مصلحته الشخصية، فالرأسماليُّ يعمل لصالح التطوّر التاريخي؛ فهو دون قصد منه يعمل من أجل التقدم الاقتصادي ومن أجل الاشتراكية. ويرجع هذا إلى حقيقة أن تراكم رأس المال يعني (أ) زيادة الإنتاجية وزيادة الثروة وتركيز الثروة في أيدي قلة قليلة، (ب) زيادة العوز والبؤس؛ فالعمال يحصلون على أجور الحد الأدنى أو أجور الكفاف، بسبب أن فائض العمال، الذي يطلق عليه «جيش الصناعة الاحتياطي»، يحفظ الأجور عند الحد الأدنى الممكن. وتَحول دورةُ التجارة- لأطول فترة- دون استيعاب فائض العمال بتزايد التصنيع [النمو الصناعي]. ولا يمكن للرأسماليين أن يغيِّروا ذلك، حتى لو أرادوا تغييره؛ لأن انخفاض معدل أرباحهم يجعل وضعهم الاقتصادي محفوفًا بالمخاطر عند قيامهم بأيِّ تصرف مؤثِّر [فاعل]. وبهذه الطريقة يسفر التراكم الرأسمالي عن كونه عملية انتحارية متناقضة مع نفسها، مما يعزِّز التقدمَ التاريخي والاقتصادي والتقني نحو الاشتراكية.

1

إن مقدمات الخطوة الأولى هي قوانين التنافس الرأسمالي، وتراكم أدوات الإنتاج. والنتيجة هي قانون زيادة الثروة وزيادة البؤس. وأبدأ مناقشتي بشرح هذه المقدمات والنتائج.

في ظل الرأسمالية، يلعب التنافس بين الرأسماليين دورًا مهمًا. فـ«معركة التنافس»، كما يحللها ماركس في «رأس المال»، تمضي عن طريق بيع السلع المنتَجة، لو أمكن بسعر أقل مما يمكن للمنافِس تحمله. ويشرح ماركس قائلًا: «لكن رخص السلعة يعتمد بدوره، وأشياء أخرى



متعادلة، على إنتاجية العمل، وتعتمد إنتاجية العمل على حجم الإنتاج». فالإنتاج على نطاق واسع جدًا يَستعمل بوجه عام آلات أكثر تخصصًا، وبأكبر كَمٍّ؛ مما يزيد من إنتاجية العمال ويسمح للرأسمالي أن ينتِج وأن يبيع بسعرٍ أقل. «الرأسماليون الكبار يحصلون من ثَمَّ على أفضل مما يحصل عليه صغار الرأسماليين... وينتهي التنافس دائمًا بسقوط العديد من الرأسماليين الأصغر وبانتقال رأسمالهم إلى أيدي الظافرين». (وكما يشير ماركس، يُعَجِّلُ من هذه الحركة نظامُ التسليف).

وطبقًا لتحليل ماركس، تنطوي العملية الموصوفة- التراكم بسبب التنافس- على جانبين مختلفين. أحدهما هو أن الرأسمالي مضطر إلى مراكمة، أو تركيز، المزيد والمزيد من رأس المال كي يَبقى على قيد الحياة، وهذا يعني في الواقع العملي استثمار المزيد والمزيد من رأس المال في المزيد والمزيد، وأيضًا الأحدث والأحدث من الآلات، ومن ثَمَّ استمرار زيادة إنتاجية عماله. الجانب الآخر من تراكم رأس المال هو تركيز المزيد والمزيد من الثروة في أيدي عدد من الرأسماليين وفي أيدي الطبقة الرأسمالية، وبالتوازي يحدث تخفيض في عدد الرأسماليين، وهي الحركة التي يسمِّيها ماركس «تمركز» رأس المال centralization (الذي يتميز عن مجرد تراكمه accumulation أو تركيزه concentration).

والآن ثمة مصطلحات ثلاثة، التنافس والتراكم وزيادة الإنتاجية، تشير إلى الاتجاهات الأساسية في كل الإنتاج الرأسمالي، طبقًا لماركس. وهي اتجاهات ألمحتُ إليها حين وصفتُ «مقدمة» الخطوة الأولى بأنها «قوانين التنافس الرأسمالي والتراكم الرأسمالي». أما رابع وخامس تلك المصطلحات، التركيز والتمركز، فيشيران إلى اتجاه يشكل جانبًا واحدًا من «نتيجة» الخطوة الأولى؛ لأنهما يصفان اتجاهًا نحو استمرار زيادة الثروة، وتمركزها في أيدي قلة قليلة. والجانب الآخر من النتيجة، قانون زيادة



البؤس، لا يُتَوَصَّل إليه إلا بحُجَّة أعقد. لكن قبل البدء في شرح هذه الحُجَّة يجب أولًا شرح تلك النتيجة الثانية نفسها.

قد يعني تعبير «زيادة البؤس»- كما استخدمه ماركس- أمرين مختلفين. فقد يُستخدم لوصف مدى البؤس، في إشارة إلى انتشاره بحيث يشمل زيادة عدد الناس، أو قد يُستخدم في الإشارة إلى زيادة شِدَّة معاناة الناس. وبلا ريب، يعتقد ماركس أن البؤس ينمو من حيث المدى ومن حيث الشِدَّة في آنٍ معًا. ولكن هذا كان أكثر مما يحتاجه كي ينقل وجهة نظره. فطبقًا للغرض من الحُجَّة النبوئية، التفسير الأوسع لتعبير «زيادة البؤس» سيفعل ذلك أيضًا (إنْ لم يكن بشكل أفضل)؛ وهو تفسير يتطابق على وجه التحديد مع مدى البؤس الذي يزيد، بينما شِدَّتُه قد تزيد أو لا تزيد، لكنها على كل حال لا تُظْهِرُ أيَّ انخفاض ملحوظ.

لكن ثمة تعليق آخر، يمكن تقديمه، وهو الأهم. تتضمن زيادة البؤس- عند ماركس- بشكل أساسي زيادة استغلال العمال العاملين، لا من حيث العدد فقط بل من حيث الشِدَّة أيضًا. ولا بد من الاعتراف بأنه ينطوي بالإضافة إلى ذلك على الزيادة في المعاناة وفي أعداد العمال العاطلين أيضًا، الذين يسميهم ماركس «فائض السكان» (النسبي)، أو «جيش الصناعة الاحتياطي». لكن دور العمال العاطلين في تلك العملية هو ممارسة الضغط على العمال العاملين، ومن ثَمَّ إعانة الرأسماليين في مساعيهم إلى عدم إيصال نصيب من الربح إلى العمال العاملين، وإلى استغلالهم. يقول ماركس: «جيش الصناعة الاحتياطي ينتمي إلى الرأسمالية كما لو أن أفراده قد ربَّاهم الرأسماليون على نفقتهم الخاصة. فطبقًا لاحتياجاته المتقلبة، يخلق رأس المال ملحقًا جاهزًا من مادة بشرية قابلة للاستغلال... أثناء فترات الكساد وشبه الازدهار، يستمر جيش الصناعة الاحتياطي في ضغطه على صفوف العمال العاملين. وأثناء فترات الإنتاج المفرط والانتعاش،



يلعب هذا الجيش دور اللجام على تطلعاتهم». زيادة البؤس طبقًا لماركس هي بشكل أساسي الزيادة في استغلال قوة العمل. ومادامت قوة عمل العاطلين غير مستغَلة فبوسعهم القيام بدور في هذه العملية، بوصفهم مساعدين بلا أجر للرأسماليين في استغلال العمال العاملين. هذه النقطة مهمة مادام يشير الماركسيون المتأخرون في كثير من الأحيان إلى البطالة بوصفها إحدى الحقائق الإمبريقية التي تؤكد صحة النبوءة بأن البؤس يتجه إلى الزيادة. ولكن البطالة يمكن الزعم بأنها تؤكد نظرية ماركس لو أنها حدثت جنبًا إلى جنب الاستغلال المتزايد للعمال العاملين، أيْ: مع ساعات طويلة من العمل وأجور منخفضة فعلًا.

قد يكون ذلك كافيًا لشرح تعبير «زيادة البؤس». لكن لا يزال من الضروري شرح «قانون» زيادة البؤس الذي زعم ماركس أنه قد اكتشفه. وأعني بذلك عقيدة ماركس التي عليها تتوقف الحُجَّة النبوئية كلها؛ أقصد عقيدة أن الرأسمالية لا يمكنها تقليل بؤس العمال، بما أن آلية التراكم الرأسمالي تضع الرأسماليَّ تحت ضغط اقتصادي قوي، يضطر إلى نقله إلى العمال وإنْ لم يخضع له. وذلك هو السبب في أن الرأسماليين لا يمكنهم قبول حل وسط توفيقي، كلّا ولا يمكنهم تلبية أيٍّ مطلب مهم من مطالب العمال، ولو أرادوا تلبيته. وذلك هو السبب أيضًا في الاعتقاد بأن «الرأسمالية لا يمكن إصلاحها بل يمكن فقط تدميرها». من الواضح أن هذا القانون هو النتيجة الحاسمة في الخطوة الأولى. أما النتيجة الأخرى، وهي قانون زيادة الثروة، فستكون أمرًا غير ضارٍّ، لو أمكن فقط لزيادة الثروة أن يتشارك فيها العمال. واقتناع ماركس باستحالة ذلك سيكون الموضوع الرئيسي لتحليلنا النقدي. لكن قبل الانتقال إلى عرض حجج ماركس في هذا الشأن ونقدها، أريد التعليق بإيجاز على الجانب الأول من النتيجة، ألا وهو نظرية زيادة الثروة.



إن الاتجاه نحو تراكم الثروة وتركيزها، الذي لاحظه ماركس، لا يوضع موضع مساءلة. ونظريته في زيادة الإنتاجية هي أيضًا- بشكل رئيسي- ليست محلَّ اعتراض. ورغم وجود حدود على الآثار النافعة التي يحققها نمو مشروع على إنتاجيته، فلا توجد حدود على الآثار النافعة لتحسين الآلات وتراكمها. أما فيما يتعلق بالاتجاه نحو تمركز رأس المال في أيدي قلة قليلة، فالأمور ليست بتلك البساطة أبدًا. فمما لا ريب فيه ثمة اتجاه نحو هذا التمركز، ونعترف بأنه في ظل النظام الرأسمالي المنفلت يوجد عدد قليل من قوى المقاومة. لا يوجد الكثير مما يمكن أن يُقال ضد هذا الجانب في تحليل ماركس أثناء وصفه الرأسمالية المنفلتة. لكن بوصفه نبوءة، يتعذَّر الدفاع عنه. نظرًا إلى معرفتنا الآن بوجود العديد من الوسائل التي يتدخل بواسطتها التشريع. فالضرائب والضريبة على التركات يمكن استخدامها بطريقة أكثر فعالية لمقاومة التمركز، وقد استُخدمت بالفعل. وتشريع مكافحة الاحتكار يمكن أيضًا استخدامه، وإنْ بنتيجة أقل ربما. ولتقييم قوة الحُجَّة النبوئية يجب النظر في احتمال وجود تحسينات كبيرة في هذا الاتجاه. وكما في الفصول السابقة، يتعيَّن التصريح بأن الحُجَّة التي أسَّسَ ماركس عليها تنبوءَه بالتمركز، أو توقُّعَه نقص عدد الرأسماليين، لَهي حُجَّة غير مقنعة.

بعد عرض الحجج والاستنتاجات الرئيسية في الخطوة الأولى، وبعد التخلص من النتيجة الأولى، يمكننا الآن تركيز انتباهنا بكامله على استخلاص ماركس لنتيجة أخرى، ألا وهي قانونه التنبوئي بزيادة البؤس. يمكن التمييز بين ثلاثة اتجاهات مختلفة في التفكير، أثناء محاولة ماركس تأسيس نبوءته. وسأتناولها في المقاطع الأربعة الآتية من هذا الفصل تحت عناوين: 2 نظرية القيمة، 3 أثر فيض السكان على الأجور، 4 الدورة التجارية، 5 الآثار المترتبة على انخفاض معدل الربح.



2

«نظرية القيمة» عند ماركس، التي يَعتبرها الماركسيون وغير الماركسيين أيضًا، حجر الزاوية في العقيدة الماركسية، هي في رأيي أحد الجوانب غير المهمة في تلك العقيدة. والسبب الوحيد الذي يجعلني أتناولها، بدلًا من الانتقال فورًا إلى المقطع التالي، هو أنه يتم اعتبارها مهمة بشكل عام، ولا يمكننى الدفاع عن أسبابي للاختلاف مع هذا الرأي دون مناقشة النظرية. لكني أريد فورًا إيضاح أن التمسك بنظرية القيمة هو جانب زائد عن الحاجة في الماركسية، وأنا بذلك أدافع عن ماركس ولا أهاجمه. فثمة العديد من النقاد أوضحوا أن نظرية القيمة في حد ذاتها ضعيفة جدًا، وهم على صواب كامل بصفة عامة. لكن حتى إذا كانوا على خطأ، فمما يدعم موقف الماركسية إمكان تطوير عقائدها السياسية التاريخية بطريقة مستقلة تمامًا عن تلك النظرية المثيرة للجدل. إن ما يُسَمَّى نظرية قيمة العمل التي يتبناها ماركس لأغراضه انطلاقًا من فرضيات موجودة عند أسلافه (وهو يشير خصوصًا إلى آدم سميث[1] Adam Smith وديفيد ريكاردو[2] David Ricardo) نظرية بسيطة بما فيه الكفاية. إذا احتجتَ إلى نجّار فلا بد أن تدفع له بالساعة. ولو سألته عن السبب في أن عملًا بعينه مكلِّفٌ ماليًا أكثر من عمل آخر، فسيشير إلى أنه يتطلب مجهودًا أكبر. وبالإضافة إلى عنائه في العمل، فأنت يجب أن تدفع أجرًا له من أجل الخشب. لكنك لو دخلتَ في تفصيلات الموضوع أكثر قليلًا فستكتشف أنك تدفع له بشكل غير مباشر مقابل تعبه في قطع الشجر في الغابة ونقله ونشارته، إلخ. هذا الاعتبار

---

(1) آدم سميث: (1723– 1790)، فيلسوف أخلاقي إسكتلندي من روّاد الاقتصاد السياسي، اشتهر بكتابيه الكلاسيكيين «نظرية الشعور الأخلاقي»، و«التحقيق في طبيعة وأسباب ثروة الأمم» الذي عُرِفَ فيما بعد بـ«ثروة الأمم»، وهو أول عمل يتناول الاقتصاد الحديث– (المترجم).

(2) ديفيد ريكاردو: (1772– 1823)، عالم اقتصاد إنجليزي، تأثر بآدم سميث في كتابه «ثروة الأمم»– (المترجم).



يفترض نظرية عامة مُفادها أنك يجب أن تدفع من أجل جهد العمل، أو من أجل أية سلعة تشتريها، بما يتناسب تقريبًا مع قدر جهد العمل المبذول فيها؛ أيْ مع عدد ساعات العمل الضرورية من أجل إنتاجها.

أقول «تقريبًا»، لأن الأسعار الحقيقية تتقلب. لكن يوجد، أو على الأقل هكذا يبدو، شيء ما أكثر ثباتًا خلف تقلب الأسعار، هو متوسط سعر تتأرجح حوله الأسعار الفعلية، وهو ما يُسَمَّى «قيمة التبادل» أو بإيجاز «قيمة» الشيء. مستخدمًا تلك الفكرة العامة، يُعَرِّفُ ماركس «قيمةَ» السلعة بأنها متوسط عدد ساعات العمل الضرورية لإنتاجها (أو لإعادة إنتاجها).

الفكرة التالية، وهي فكرة «نظرية فائض القيمة»، بسيطة أيضًا، تقريبًا. وهي أيضًا عَدَّلَها ماركس وتبنَّاها عن أسلافه. (يقول إنجلز- ربما عن خطأ، ولكني سأتَّبِعُ عَرْضَه للأمر- إن مصدر ماركس الرئيسي هو ريكاردو). نظرية فائض القيمة هي محاولة- في حدود نظرية قيمة العمل- للإجابة عن السؤال: «كيف يحصل الرأسمالي على ربحه؟». لو افترضنا أن السلع المنتَجة في مصنعه تُباع في السوق بقيمتها الحقيقية؛ أيْ طبقًا لعدد ساعات العمل اللازمة لإنتاجها، فعندئذٍ تكون الطريقة الوحيدة التي يحصل بها الرأسمالي على ربح هي أن يدفع لعماله أقل من القيمة الكلية لما أنتجوه. ومن ثَمَّ، فالأجور التي يتلقاها العمال تمثل قيمة لا تساوي عدد الساعات التي اشتغلوها. وبموجب ذلك، يمكننا تقسيم يوم عمل العامل إلى جزئين، الساعات التي قضاها في إنتاج قيمة معادِلة لأجره وساعات قضاها في إنتاج قيمة للرأسمالي. وعلى هذا، نستطيع تقسيم القيمة الكليَّة التي ينتجها العامل إلى جزئين، القيمة المساوية لأجره، والبقية التي تُسَمَّى «فائض القيمة». يستحوذ الرأسمالي على فائض القيمة هذا، وهو الأساس الوحيد لـ«ربحه».

حتى الآن، القصة بسيطة جدًا. ولكن تنشأ صعوبة نظرية. فنظرية القيمة



الكليَّة قُدِّمَتْ كي تشرح الأسعار الفعلية التي يتم عندها تبادل جميع السلع، ولا يزال يُفترَض أن الرأسمالي قادر على الحصول على القيمة الكلية لمنتجه من السوق؛ أيْ السعر الذي يتوافق مع العدد الكلي للساعات التي يتطلبها المنتَج، فيما يبدو كما لو أن العامل لا يحصل على السعر الكلي للسلعة التي يبيعها للرأسمالي في سوق العمل، يبدو كما لو أنه غُشَّ أو سُرِقَ، وعلى أية حال كما لو أنه لم يُؤْجَرْ طبقًا للقانون العام الذي تفترضه نظرية القيمة، وأعني أن «كل» الأسعار الفعلية المدفوعة قد حددتها- على الأقل في تقدير أولي- قيمة السلعة. (يقول إنجلز إن المشكلة أدركها الاقتصاديون الذين انتموا إلى ما أسماه ماركس «مدرسة ريكاردو»، وهو يقول إن عدم قدرتهم على حلها أدى إلى انهيار هذه المدرسة). ثم ظهر ما بدا أنه حل واضح إلى حد ما لهذه الصعوبة. يمتلك الرأسمالي احتكار وسائل الإنتاج، ويمكنه استخدام تلك القوة الاقتصادية المتفوقة لإجبار العامل على اتفاق ينتهك قانون القيمة. لكن هذا الحل (الذي أعتبره وصفًا معقولًا للموقف) يهدِم تمامًا نظرية قيمة العمل؛ لأنه يسفر عن أن بعض الأسعار- أعني الأجور- لا تتوافق مع قيمتها، ولا حتى في تقديرها الأولي، وهو ما يثير احتمال أن أسعارًا أخرى ربما تكون حقيقية لأسباب مماثلة.

لقد كان هذا هو الوضع حين دخل ماركس إلى المشهد كي ينقذ نظرية قيمة العمل من الانهيار. وبمعونة فكرة أخرى بسيطة ولكنها ذكية، نجح في تبيان أن نظرية فائض القيمة لم تكن متوافقة مع نظرية قيمة العمل فحسب بل يمكن استنباطها أيضًا بشكل قاطع منها. ومن أجل القيام بهذا الاستنباط، يجب أن نسأل أنفسنا: ما هي على وجه الضبط السلعة التي يبيعها العامل للرأسمالي؟. وردُّ ماركس هو: ليس «ساعات» عمل العامل بل «قوة» عمله كلها. فما يشتريه الرأسمالي أو يستأجره في سوق العمل



هو «قوة» عمل العامل. فلْنفترض مبدئيًا أن هذه السلعة بيعت بقيمتها الحقيقية. فما قيمتها؟. طبقًا لتعريف القيمة، قيمة «قوة» العمل هي متوسط عدد «ساعات» العمل اللازمة لإنتاجها أو إعادة إنتاجها. ولكن هذا بكل وضوح ليس سوى عدد الساعات الضرورية لإنتاج «موارد الرزق» لدى العامل (وأسرته).

وبموجب ذلك، يتوصل ماركس إلى النتيجة الآتية: القيمة الحقيقية لقوة عمل العامل الكلية تساوي ساعات العمل اللازمة لإنتاج موارد رزقه. وتُباع قوة العمل بهذا السعر للرأسمالي. وإذا كان العامل قادرًا على العمل أطول من ذلك، فسينتمي فائض عمله إلى المشتري أو المستأجر لقوته. فساعات العمل الأقل هي الضرورية لمورد رزقه، أما الساعات الأزيد فهي مناط استغلاله، وهي إنتاجية العمل الأكبر، بمعنى قدرة العامل على الإنتاج في الساعة. وهو ما يبيِّن أن أساس الاستغلال الرأسمالي يكمن في «إنتاجية العمل العالية». فإذا كان العامل ينتِج في يوم ما يعادِل احتياجه اليومي من الرزق، فسيستحيل الاستغلال دون انتهاك قانون القيمة، ولكنه ممكن بالغِشِّ أو السرقة أو القتل. فبمجرد زيادة إنتاجية العمل إلى درجة أعلى- بإدخال الآلات- بحيث يمكن لعامل واحد إنتاج أكثر مما يحتاجه، يصبح الاستغلال الرأسمالي ممكنًا، وهو ممكن حتى في مجتمع رأسمالى «مثالي» تُشْتَرى وتُباع فيه كل سلعة- بما فيها قوة العمل- بقيمتها الحقيقية. في مجتمع كهذا، لا تكمن مستندات لاعدالة الاستغلال في عدم دفع «سعر عادل» للعامل مقابل قوة عمله، بل في أنه فقير إلى درجة تضطره إلى بيع قوة عمله، بينما الرأسمالي غني بما يكفي لشراء قوة العمل بكميات كبيرة، وتحقيق ربح منها.

بهذا الاستنباط من نظرية فائض القيمة، ينقذ ماركس نظرية قيمة العمل من الانهيار إلى الوقت الراهن، ورغم أني أعتبر «مشكلة القيمة» الكلية



(بمعنى القيمة الحقيقية «الموضوعية» التي تتأرجح حولها الأسعار) لا صلة لها بالموضوع، فأنا على استعداد تام للاعتراف بأن ما فعله ماركس كان نجاحًا نظريًا من الدرجة الأولى. لكن ماركس فعل أكثر من إنقاذ النظرية التي قدَّمها في الأصل «اقتصاديون برجوازيون». فبضربة واحدة، قَدَّمَ نظرية في الاستغلال ونظرية تفسِّر السببَ في ميْل أجور العمال إلى التأرجح حول الحد الأدنى (أو حد الكفاف). لكن نجاحه الأعظم هو تمكنه من إعطاء تفسير يتماشى مع نظريته الاقتصادية عن النظام القانوني، ومُفادها أن نمط الإنتاج الرأسمالي يميل إلى تبنِّي العباءة القانونية الليبرالية. لأن النظرية الجديدة قادته إلى استنتاج أن إدخال آلات جديدة أدَّى إلى مضاعفة إنتاجية العمل وفي الوقت نفسه ظهور شكل جديد من الاستغلال يستخدم السوق الحر بدلًا من القوة الوحشية، ويتأسَّس على المراعاة «الرسمية» [«الشكلية»] للعدالة والمساواة أمام القانون، والحرية. يقول ماركس جازمًا إن النظام الرأسمالي لم يكن نظامَ «تنافسٍ حُرٍّ» فحسب، بل كان أيضًا «مصونًا باستغلال عمل الآخرين، بل استغلال عمل هو «بالمعنى الرسمي» عمل حُرٌّ».

من المستحيل بالنسبة لي هنا الدخول في تقرير مفصل للعدد المذهل حقًا من تطبيقات أخرى قام بها ماركس استنادًا إلى نظريته في القيمة، بل ولا داعي له، مادام نقدي للنظرية سيوضح الطريقة التي يمكن بها الاستغناء عن نظرية القيمة في كل تلك البحوث والتحقيقات. سأذهب الآن إلى تطوير هذا النقد، ونقاطه الرئيسية الثلاث هي: (أ) لا تكفي نظرية القيمة عند ماركس لتفسير الاستغلال، (ب) تسفر الفرضيات الإضافية التي هي ضرورية لتفسير من هذا القبيل عن عدم كفايتها، بحيث يظهر أن نظرية القيمة غير ضرورية وزائدة عن الحاجة، (ج) نظرية ماركس في القيمة هي نظرية جوهرانية أو ميتافيزيقية.



(أ) القانون الأساسي لنظرية القيمة هو قانون مُفاده أن أسعار كل السلع عمليًا، بما في ذلك الأجور، تحددها قيمتُها، أو على نحو أدق تتناسب على الأقل في التقدير الأولي مع ساعات العمل الضرورية لإنتاج السلع. لكن «قانون القيمة» هذا يثير في الوقت نفسه مشكلة. لماذا توجد مشكلة؟. بشكل واضح، لا مشتري السلعة ولا بائعها بمقدوره من النظرة الأولى فَهْم أن ساعات عديدة قد تطلبها إنتاج السلعة، وحتى لو فُهِمَ ذلك فلن يفسِّر قانون القيمة؛ لأنه من الواضح أن المشتري ببساطة يشتري بثمن بَخْسٍ كلما أمكنه ذلك، وأن البائع يطلب أعلى ثمن يمكنه الحصول عليه. وهذا على ما يبدو إحدى الفرضيات الأساسية في أية نظرية عن سوق الأسعار. ومن أجل تفسير قانون القيمة، سيكون من مهمتنا إظهار السبب في أن المشتري لن ينجح في الشراء بـ«القيمة» الأدنى للسلعة وأن البائع لن يبيع بـ«القيمة» الأعلى لها، في غالب الأحوال. ويَفْهَمُ هذه المشكلة أو يراها بوضوح تقريبًا مَن يؤمنون بنظرية قيمة العمل، وردُّهم كان الآتي: لغرض التبسيط، وكي نحصل على تقدير أولي، فلْنفترض تنافسًا حُرًّا كاملًا، وللسبب نفسه فلْننظر فقط إلى السلع كما يمكن تصنيعها بكميات غير محدودة عمليًا (إنْ كان العمل متاحًا). ثم فلْنفترض أن سعر هذه السلعة هو أعلى من قيمتها، وأن هذا سيعني جَنْيَ أرباح مفرطة في هذا الفرع الخاص من الإنتاج. هذه الحال من شأنها تشجيع صُنَّاع مختلفين على إنتاج هذه السلعة، وبالتالي سيقلل التنافس من السعر. أما العملية العكسية فستؤدي إلى زيادة سعر السلعة التي تُبَاع بأقل من قيمتها. ومن ثَمَّ، سيوجد تذبذب في السعر، وسيميل هذا التذبذب إلى التوسط حول قيمة السلعة. وبكلمات أخرى، آلية العرض والطلب هي التي تميل في ظل التنافس الحُرِّ إلى إعطاء قوة لقانون القيمة.

إن اعتبارات كهذه يمكن العثور عليها غالبًا عند ماركس، مثلًا في



المجلد الثالث من «رأس المال»، حيث يحاول تفسير السبب في اتجاه كل الأرباح في فروع التصنيع المختلفة إلى التقارب وضَبْطِ نفسها حول متوسط ربح محدد. وهي تُستخدم أيضًا في المجلد الأول ولا سيما من أجل إيضاح السبب في أن الأجور تظل منخفضة، قريبًا من حد الكفاف أو- ما يرقى إلى الأمر نفسه- أعلى من مستوى المجاعة بقليل. من الواضح أنه بأجور أقل من هذا المستوى سيموت العامل جوعًا فعلًا، وسيختفي عرْض قوة العمل على سوق العمل. لكن مادام العمال على قيد الحياة فسيتكاثرون. ويحاول ماركس أن يوضح بالتفصيل (كما سنرى في القسم الرابع) السبب في أن آلية التراكم الرأسمالي لا بدّ أن تخلق فائضًا في السكان وجيش صناعة احتياطي. ومن ثَمَّ، فمادامت الأجور أعلى بالكاد من مستوى الموت جوعًا فسيوجد دومًا ليس عرْضًا كافيًا فحسب بل حتى مفرطًا لقوة العمل في سوق العمل، وهذا العرْض المفرط هو الذي يمنع ارتفاع الأجور طبقًا لماركس: «إن جيش الصناعة الاحتياطي يحافظ على ضغطه على صفوف العمال العاملين؛.. ومن ثَمَّ فائض السكان هو الخلفية التي تعمل في مواجهة قانون العرض والطلب على العمل. فائض السكان يُقَيِّدُ النطاقَ الذي يُسمح داخله لهذا القانون بأن يعمل طبقًا لحدودٍ تُنَاسِبُ تمامًا الطمعَ الرأسمالي في الاستغلال والهيمنة».

(ب) توضح تلك الفقرة أن ماركس نفسه أدرك ضرورة عمل ظهير يسند قانون القيمة بنظرية أكثر تماسكًا؛ نظرية توضح، في أية حالة خاصة [قضية معينة]، أن «قوانين العرض والطلب» تُسبب أثرًا يجب تفسيره؛ مثلًا أجور الكفاف أو الموت جوعًا. لكن لو أن هذه القوانين كافية لتفسير تلك الآثار، فلن نحتاج إلى نظرية قيمة العمل بالمرة، سواء كان ممكنًا الدفاع عنها كتقدير أولي (وهو ما لا أظنه يحدث)، أم لا. والأكثر من هذا، وكما أدرك ماركس، قوانين العرض والطلب ضرورية لتفسير كل تلك الحالات



التي لا يوجد فيها تنافس حُرٌّ، ولذا يتعطل فيها قانونه عن القيمة بشكل واضح، مثلًا حيث يُستخدم الاحتكار لحفظ الأسعار أعلى باستمرار من «قيمتها». لقد اعتبر ماركس حالات من هذا القبيل استثناءات، وليست هذه رؤية صحيحة، وربما تكون صحيحة؛ فحالة الاحتكارات لا تبيِّن أن قوانين العرض والطلب ضرورية لاستكمال قانونه في القيمة فحسب بل أكثر قابلية للتطبيق بشكل عام أيضًا.

ومن ناحية أخرى، من الواضح أن قوانين العرْض والطلب ليست ضرورية فقط بل كافية أيضًا لتفسير كل ظواهر «الاستغلال» التي لاحظها ماركس، وهي على نحو أدق ظواهر بؤس العمال جنبًا إلى جنب ثروة رجال الأعمال، لو افترضنا كما افترض ماركس وجود سوق عمل حُرَّة وعَرْض عملٍ مفرطٍ بشكل مستمر. (سأناقش نظرية ماركس في هذا العرْض المفرط على وجه أكمل في القسم الرابع أدناه). وكما يبيِّن ماركس، من الواضح بما يكفي أن العمال سيضطرون- في ظل ظروف من هذا القبيل- إلى العمل ساعات طويلة بأجور منخفضة. وبكلمات أخرى، يسمح العمال للرأسمالي بـ«الاستيلاء على الجانب الأفضل من ثمار عملهم». وفي هذه الحجّة الواهية، التي هي جزء من حجّة ماركس، لا توجد ضرورة حتى لذكر «القيمة».

هكذا يتضح أن نظرية القيمة جانب زائد عن الحاجة تمامًا في نظرية ماركس عن الاستغلال، وهذا يجعلنا نتساءل عمَّا إذا كانت نظرية القيمة في حد ذاتها صحيحة أم لا. لكن جانبًا في نظرية ماركس عن الاستغلال يَبقى بعد التخلص من نظرية القيمة هو الصحيح بلا ريب؛ شريطة أن نتقبل مبدأ فائض السكان. من الصحيح فعلًا أن وجود فائض السكان (في غياب إعادة توزيع الثروة من خلال الدولة) سيؤدي حتمًا إلى أجور الكفاف، وإلى فروق استفزازية في مستوى المعيشة.



(ما ليس واضحًا، وما لم يفسِّره ماركس أيضًا، هو السبب في أن عرض العمل يستمر في تجاوز الطلب. فإذا كان من المُرْبِح «استغلال» العمالة فكيف من ثَمَّ لا يضطر الرأسماليون- عن طريق التنافس- إلى رفع أرباحهم بتوظيف المزيد من العمالة؟. وبكلمات أخرى، لماذا لا يُنَافِسُ أحدُهما الآخرَ في سوق العمل، ومن ثَمَّ رفع الأجور إلى نقطة تبدأ عندها في أن تصبح غير مُرْبِحة بما فيه الكفاية، بحيث لا يعود ممكنًا الحديث عن استغلال؟. سيجيب ماركس- انظر القسم الخامس أدناه- قائلًا: «لأن التنافس يضطرهم إلى استثمار المزيد والمزيد من رأس المال في الآلات، بحيث لا يمكنهم زيادة الجزء المخصص للأجور من رأسمالهم». لكن هذه الإجابة غير كافية لأنهم حتى لو أنفقوا رأسمالهم على الآلات، فلا يفعلون ذلك إلا بشراء عمل لصناعة الآلات، أو جَعْل آخرين يشترون هذا العمل، ومن ثَمَّ زيادة الطلب على العمالة. وعلى ما يبدو، لأسباب من هذا القبيل، لا ترجع ظاهرة «الاستغلال» التي لاحظها ماركس- كما يعتقد- إلى النزعة الآلية في السوق التنافسي بشكل كامل، بل إلى عوامل أخرى، وبخاصة إلى مزيج من إنتاجية منخفضة وأسواق تنافسية بشكل غير كامل. ويبدو أنه لا يزال مطلوبًا شرح تفصيلي كافٍ للظاهرة).

(ج) قبل ترْك مناقشة نظرية القيمة والدور الذي تقوم به في تحليل ماركس، أريد التعليق بإيجاز على جانب آخر من جوانبها. الفكرة بأكملها- ولم تكن من ابتكار ماركس- هي وجود شيء ما «خلف» الأسعار، قيمة حقيقية أو واقعية أو موضوعية ليست الأسعار سوى «صورة ظاهرية للتعبير عنها»، وهو ما يبيِّن بوضوح كافٍ تأثير المثالية الأفلاطونية بتميزها بين الواقع الجوهراني أو الحقيقي الخفي ومظهره العارِض أو الوهمي الخادع. وقد بذل ماركس مجهودًا كبيرًا للتخلص من ذلك الطابع الباطني في «القيمة» الموضوعية، ولكنه لم ينجح. لقد حاول أن يكون واقعيًا، وألّا يقبل سوى الشيء الذي



يمكن ملاحظته والشيء المهم- ساعات العمل- بوصفه واقعًا يظهر على هيئة سعر. فمما لا يمكن الشك فيه أن عدد ساعات العمل اللازمة لإنتاج سلعة، أيْ «قيمتها» بالمعنى الماركسي، هو شيء مهم. وبطريقة ما، سواء كنا نُسَمِّي تلك الساعات من العمل «قيمة» السلعة أم لا، فتلك مشكلة لفظية بحتة. لكن مصطلحات من هذا القبيل قد تصبح أكثر تضليلًا وغير واقعية بشكل غريب، لا سيما لو افترضنا مع ماركس زيادة إنتاجية العمل. فماركس نفسه أشار إلى تناقص قيمة كل السلع مع زيادة الإنتاجية، ولذا فثمة زيادة ممكنة في الأجور الحقيقية وكذلك في الأرباح الحقيقية؛ أيْ في السلع التي يستهلكها العمال والرأسماليون على التوالي، جنبًا إلى جنب انخفاض «قيمة» الأجور والأرباح، أيْ الساعات المنفقة عليهما. ومن ثَمَّ، متى وجدنا تقدمًا حقيقيًا، مثل ساعات عمل أقل ومستوى معيشي للعمال مُحَسَّن إلى حد كبير (بصرف النظر تمامًا عن دخل أعلى في المال، حتى لو حُسِبَ بالذهب) فإن العمال يمكنهم في الوقت نفسه الشكوى بمرارة من أن «القيمة» بالمعنى الماركسي، أيْ الجوهر أو المضمون الحقيقي لدخلهم، قد تضاءل، مادامت ساعات العمل الضرورية لإنتاجهم قد خُفِّضَتْ. (ولعل شكوى مماثلة تكون لدى الرأسماليين). كل ذلك يعترف به ماركس نفسه، وهو ما يبيِّن مدى ضلال مصطلح القيمة ومدى انعدام تمثيله لتجربة العمال الاجتماعية الواقعية. في نظرية قيمة العمل، ينفصل «الجوهر» الأفلاطوني تمامًا عن التجربة...

3

بعد التخلص من نظرية ماركس في قيمة العمل ونظريته في فائض القيمة، يمكننا بطبيعة الحال الإبقاء على تحليله للضغط الذي يمارسه «فائض السكان» على أجور العمال العاملين (انظر: نهاية (أ) في القسم 2)، فليس من الممكن رفضها. إذا كانت توجد سوقُ عملٍ حُرَّةٌ وفائضُ



سكانٍ، أيْ بطالة منتشرة ومزمنة (ولا شك في أن البطالة لعبت دورها في زمن ماركس أكثر من أيِّ وقت آخر)، فلن ترتفع الأجور فوق أجور الكفاف. وفي ظل الافتراض نفسه، وجنبًا إلى جنب عقيدة التراكم المتطوّر أعلاه، كان ماركس على صواب- وإنْ لم يكن له ما يبرره بإعلانه قانون زيادة البؤس- في القول بأنه في عالم الأرباح العالية وزيادة الثروة تكون أجور الكفاف وحياة البؤس وضعًا دائمًا للعمال.

وحتى لو كان تحليل ماركس ينطوي على خلل، فأعتقد أن محاولته تفسير ظاهرة «الاستغلال» تستحق أعظم الاحترام (كما ذكرتُ في نهاية الفقرة (ب) من القسم السابق، فلا يبدو أنه توجد نظرية مُرْضية حقًا حتى الآن). ولكن لا بدّ من القول إن ماركس كان مخطئًا حين تنبَّأ بدوام الظروف التي لاحظها إنْ لم تغيرها ثورة، ومخطئًا أكثر حين تنبَّأ بأنها ستزداد سوءًا. فقد دحضت الوقائع تلك النبوءات. وعلاوة على هذا، فحتى لو اعترفنا بصحة تحليله للنظام المنفلت غير التدخُّلي، لن تكون حُجَّته النبوئية مقنعة أيضًا. نظرًا إلى أن المَيْل نحو زيادة البؤس لا يحدث- طبقًا لتحليل ماركس- إلا في ظل نظام يكون فيه سوقُ العملِ حُرًّا؛ أيْ في الرأسمالية المنفلتة بالكامل. لكن بمجرد الاعتراف بإمكان النقابات التجارية والمفوَّضيات الجماعية والإضرابات لن تعود افتراضات التحليل قابلة للتطبيق، وستنهار الحُجَّة النبوئية بكاملها. طبقًا لتحليل ماركس، يجب توقُّع أن تطوّرًا من هذا القبيل إما أنه سيُقمع أو أنه سيكون معادلًا لثورة اشتراكية. ولأن المفوَّضية الجماعية تعارِض رأس المال بتأسيس احتكار العمل، فستمنع الرأسمالي من استخدام جيش الصناعة الاحتياطي بغرض الحفاظ على انخفاض الأجور. وبهذه الطريقة تجبر الرأسماليين على الاكتفاء بأرباح أقل. ونحن نرى هنا لماذا كانت الصيحة «أيها العمال، اتحدوا!»- من وجهة نظر ماركس- الرد الوحيد الممكن على الرأسمالية المنفلتة.



ولكننا نرى أيضًا لماذا يجب أن تفتح تلك الصيحة المشكلة كلها الخاصة بتدخّل الدولة، ولماذا تؤدي إلى إنهاء نظام منفلت وإلى البدء في نظام جديد هو «سياسة التدخّل الحكومي»، التي قد تتطوّر في اتجاهات مختلفة للغاية. فمن الحتمي تقريبًا أن الرأسماليين سيعارضون حق العمال في الاتحاد، قائلين إن الاتحادات تهدد أو تمثل خطرًا على حرية التنافس في سوق العمل. وهكذا تواجه سياسة عدم التدخّل الحكومي المشكلة الآتية (وهي جانب من مفارقة الحرية): أية حرية ينبغي على الدولة حمايتها؟. حرية سوق العمل أم حرية الفقراء في الاتحاد؟. أيًا كان القرار المتخذ، فهو يقود إلى حالة التدخّل وإلى استعمال سلطة الدولة السياسية المنظَّمة- وكذلك النقابات أو الاتحادات- في مجال الشروط الاقتصادية؛ الأمر الذي سيؤدي، تحت كل الظروف، إلى توسيع المسؤولية الاقتصادية للدولة، سواء كانت هذه المسؤولية مقبولة بشكل واعٍ أم لا؛ مما يعني زوال الافتراضات التي قام عليها تحليل ماركس.

ولذا، فاستخلاص القانون التاريخي الخاص بزيادة البؤس استخلاص واهٍ. وكل ما يتبقى منه هو حركة وصف بؤس العمال الذي ساد قبل مائة عام، ومحاولة باسلة [جريئة] لتفسيره بمعونة ما ندعوه، مع لينين، «القانون الاقتصادي لحركة المجتمع المعاصر» عند ماركس (أيْ، الرأسمالية المنفلتة قبل مائة عام). أما بقدر ما يُقصد منه نبوءة تاريخية، وبقدر ما يُستخدم للاستدلال على «حتمية» تطوّرات تاريخية بعينها، فالاستخلاص واهٍ.

4

تعتمد أهمية تحليل ماركس إلى حد كبير جدًا على وجود فائض سكان فعلًا في عصره، ولكنه انخفض بالتدريج حتى أيامنا هذه (وهي حقيقة لا تجد تفسيرًا مُرْضيًا بعدُ، كما ذكرتُ من قبل). ومع ذلك، فحتى الآن لم نناقش بعدُ حجّة ماركس التي تدعم زعمه بأن النزعة الآلية في الإنتاج



الرأسمالي نفسه تنتِج دومًا فائض سكان يفرض الحفاظ على انخفاض أجور العمال العاملين. وهي نظرية ليست عبقرية ومثيرة للاهتمام في حد ذاتها فقط، بل تتضمن في الوقت نفسه نظرية ماركس عن الدورة التجارية والأزمات الاقتصادية بوجه عام، وتُغَيِّر بوضوح مجرى التنبوء بانهيار النظام الرأسمالي بسبب بؤس غير محتمل ينتِجه حتمًا. وحتى أجعل نظرية ماركس قوية قدر المستطاع، غيَّرتُها قليلًا (فأدخلتُ تمييزًا بين نوعين من الآلات، الأول لمجرد التوسع في الإنتاج، والثاني من أجل تقويته). ولن يثير هذا التغيير بالضرورة ريبة القرَّاء الماركسيين، لأني لن أنتقد النظرية بالمرَّة.

وتمضي النظرية المعدَّلة عن فائض السكان والدورة التجارية في خطوطها العريضة على النحو الآتي: ينفق الرأسمالي جزءًا من أرباحه على شراء آلات جديدة، وهو ما يُعرف بتراكم أدوات الإنتاج الرأسمالي. ويمكن التعبير عنه أيضًا بالقول إن جزءًا فقط من أرباحه الحقيقية يكمن في بضائع للاستهلاك بينما جزء منه يكمن في آلات. وتُوَجَّه هذه الآلات إما إلى «توسيع» الصناعة بإقامة مصانع جديدة، إلخْ، أو إلى «تقوية» الإنتاج بزيادة إنتاجية العمل في مصانع قائمة بالفعل. النوع الأول من الآلات يزيد العمالة، أما الثاني فله أثره في جعْل العمال زائدين عن الحاجة، أيْ «تحرير العمال» كما كانت تُسَمَّى تلك العملية في أيام ماركس. (وتُسَمَّى اليوم أحيانًا «البطالة التكنولوجية»). فالنزعة الآلية في الإنتاج الرأسمالي، على النحو الذي تتوخاه النظرية الماركسية المعدَّلة عن الدورة التجارية، تعمل تقريبًا على هذا النحو: لو افترضنا لسبب أو لآخر، وجود توسُّع عام في الصناعة، فسيتم استيعاب جزء من جيش الصناعة الاحتياطي، وينفرج الضغط على سوق العمل، وستميل الأجور إلى الارتفاع، فتبدأ فترة ازدهار ورخاء. لكن في اللحظة التي ترتفع فيها الأجور فإن بعض التحسينات في



الآلات التي تقوي الإنتاج والتي كانت غير مُرْبِحة في السابق بسبب تدني الأجور قد تصبح مُرْبِحة (حتى لو ارتفعت تكلفة تلك الآلات). ومن ثَمَّ، سيتم إنتاج المزيد من الآلات من النوع الذي «يُحَرِّرُ العمال». ومادامت تلك الآلات هي الوحيدة التي يجري إنتاجها، فسيستمر الازدهار أو يزيد. لكن بمجرد أن تبدأ الآلات الجديدة هي نفسها في الإنتاج، ستتغير الصورة. (هذا التغيُّر طبقًا لماركس يُبْرِزه هبوطُ معدل الربح، وسيتم مناقشته في القسم 5 أدناه). «سيتحرر العمال»، أيْ سيُحْكَم عليهم بالموت جوعًا. لكن اختفاء العديد من المستهلكين سيؤدي حتمًا إلى انهيار السوق المحلية. ونتيجة لهذا، ستصبح أعداد كبيرة من الآلات في المصانع الإضافية عاطلة (الآلات الأقل كفاءة أولًا)، الأمر الذي يؤدي إلى زيادة أخرى في البطالة وانهيار آخر في السوق. وتعني عطالة الآلات عن العمل أن الكثير من رأس المال أصبح بلا قيمة، وأن العديد من الرأسماليين لا يتمكنون من الوفاء بالتزاماتهم، ومن ثَمَّ تتطوّر أزمة مالية تؤدي إلى ركود كامل في إنتاج بضائع رأسمالية، إلخ. لكن بينما الكساد (أو ما يسمِّيه ماركس، «الأزمة») يأخذ مجراه، تتحسن الشروط من أجل استعادة التوازن. وتكمن هذه الشروط بشكل رئيسي في نمو جيش الصناعة الاحتياطي، وما يترتب عليه من استعداد لقبول أجور الكفاف. فيصبح الإنتاج بأجور منخفضة جدًا مُرْبِحًا حتى عند انخفاض الأسعار في سوق كاسدة. وفي الوقت نفسه، يبدأ الإنتاج، ويبدأ الرأسمالي مرة أخرى في المراكمة، وشراء الآلات. ومادامت الأجور متدنية جدًا، فسيجد الرأسمالي أنه من غير المُرْبِح بعدُ استخدام آلات جديدة (مخترَعة ربما في تلك الأثناء) من النمط الذي يُحَرِّرُ العمال من العمل. في البداية، سيشتري بالأحرى آلات طبقًا لخطة توسيع الإنتاج. وهذا يؤدي إلى التوسُّع في العمالة واستعادة السوق المحلي لتوازنه ببطء. فيأتي الرخاء أو الازدهار مرة أخرى. ومن ثَمَّ، نعود مرة أخرى إلى نقطة البداية. الدورة تنغلق، والعملية تبدأ من جديد.



تلك هي النظرية الماركسية المعدَّلة عن البطالة والدورة التجارية. وكما وعدتُ، لن أنتقدها. فنظرية الدورات التجارية نظرية صعبة للغاية، وبالتأكيد لا نعرف بعدُ ما يكفي عنها (على الأقل أنا لا أعرف). ومن المحتمل جدًا أن تكون النظرية التي عرضتُها بإيجاز ناقصة، ولا سيما جوانبها المتعلقة بوجود نظام نقدي يستند إلى حد ما على خلق الائتمان [التسليف]، وآثار الاكتناز [الاحتكار] لا توضع في الحسبان بما فيه الكفاية. ولكن الدورة التجارية حقيقة لا يمكن تجاهلها بسهولة؛ فهي أحد أعظم إنجازات ماركس المشدَّد على أهميتها بوصفها مشكلة اجتماعية. ورغم الاعتراف بكل ذلك، ننتقد النبوءة التي سعى ماركس إلى تأسيس نظريته عن الدورة التجارية عليها. أولًا، يؤكد ماركس أن الأزمات الاقتصادية ستزداد سوءًا لا على مستوى نطاقها فحسب بل على مستوى شدة معاناة العمال أيضًا. لكنه لا يقدم أية حجّة تدعم ذلك (ربما عدا عن نظرية هبوط معدل الربح، التي سأناقشها الآن). ولو نظرنا إلى التطوّرات الواقعية، فالآثار رهيبة، وعلى الأخص الآثار السيكولوجية للبطالة حتى في تلك البلدان التي تؤمِّن على العمال الآن ضدها، فلا شك في أن معاناة العمال كانت أسوأ بما لا يُقارَن في أيام ماركس. لكن ذلك ليس نقطتي الرئيسية.

في أيام ماركس، لم يكن أحد ليفكر حتى في تكنيك تدخُّل الدولة الذي يُسَمَّى حاليًا «سياسة الدورة المضادة». وفي واقع الحال، كان تفكيرٌ من هذا القبيل غريبًا تمامًا على النظام الرأسمالي المنفلت. (لكن حتى قبل زمن ماركس، نجد بداية الشكوك فيه، وحتى بداية البحوث حول حكمة السياسة الائتمانية لبنك إنجلترا أثناء الأزمة الاقتصادية). ومع ذلك، فالتأمين ضد البطالة يعني التدخُّل، ومن ثَمَّ زيادة مسؤولية الدولة، ومن المحتمل أن يؤدي إلى تجارب في سياسة الدورة المضادة. ولا أزعم أنها تجارب ناجحة بالضرورة (رغم اعتقادي بأن المشكلة صعبة للغاية في نهاية



الأمر، فالسويد بوجه خاص أظهرتْ فعلًا ما يمكن عمله في هذا المجال). لكني أريد التأكيد على أن الاعتقاد باستحالة القضاء على البطالة بإجراءات تدرُّجية هو اعتقاد دوجمائي كالعديد من البراهين [الأدلّة] المادية (التي قدَّمها رجال عاشوا في وقت لاحق بعد ماركس) على أن مشكلات الطيران ستظل بلا حل. فعندما يقول الماركسيون- كما يحدث أحيانًا- إن ماركس أثبت عدم جدوى سياسة الدورة المضادة وإجراءات تدرُّجية مماثلة، فهُم بكل بساطة لا يقولون الحقيقة. لقد درس ماركس الرأسمالية المنفلتة ولم يكن ليحلم بالنزعة التدخُّلية [تدخُّل الدولة]. لذا، لم يبحث ماركس في إمكان التدخُّل المُمنهج في دورة التجارة، ناهيك عن أنه لم يقدم دليلًا على استحالتها. ومن الغريب أن نجد أن الناس أنفسهم الذين يشْتكون من لامسؤولية الرأسماليين في مواجهة المعاناة الإنسانية هم غير مسؤولين بما يكفي للاعتراض- بأقوال دوجمائية من هذا النوع- على تجارب نتعلم منها كيفية تخفيف معاناة الإنسان (وكيف نصبح أسيادًا على بيئتنا الاجتماعية، كما كان سيقول ماركس)، وكيفية التحكم في بعض التداعيات الاجتماعية غير المرغوبة لأفعالنا. لكن المدافعين عن الماركسية لا يدركون أنهم باسم مصالحهم المكتسبة يحاربون ضد التقدم؛ فهُم لا يرون خطرًا في أن تُمَثِّلَ أيةُ حركة كالماركسية كلَّ أنواع المصالح المكتسبة في القريب العاجل، وأن هناك توظيفات فكرية ومادية في هذا الصدد. نقطة أخرى لا بدّ من ذكرها هنا. يعتقد ماركس- كما رأينا- أن البطالة كانت أساسًا ابتكارٌ آليٌّ جديد من ابتكارات النزعة الآلية الرأسمالية تقوم بوظيفة الحفاظ على تدني الأجور، وتيسير استغلال العمال العاملين. كانت زيادة البؤس تعني ضمنًا عند ماركس زيادة بؤس العمال العاملين أيضًا، وتلك هي العقدة كلها [وبيت القصيد]. لكن حتى لو افترضنا أن هذه الرؤية مبرَّرة في أيام ماركس فإن نبوءة كهذه دحضتها بكل تأكيد التجربةُ اللاحقة. فقد ارتفع مستوى معيشة العمال العاملين في كل مكان منذ أيام ماركس. وتتجه الأجور الحقيقية



للعمال العاملين (كما يؤكد باركيس Parkes في نقده ماركس) إلى الزيادة حتى في أثناء الكساد (وقد حدث ذلك مثلًا أثناء الكساد العظيم الأخير)، بفضل الهبوط السريع في الأسعار أكثر مما هو في الأجور. وهو ما يدحض أفكار ماركس، ولا سيما أن العبء الرئيسي للتأمين ضد البطالة لم يتحمله العمال بل رجال الأعمال الذين خسروا- بشكل مباشر- من البطالة، بدلًا من التربُّح منها بشكل غير مباشر كما في مخطط ماركس.

5

لا توجد نظرية من النظريات الماركسية التي ناقشتُها حتى الآن حاولتْ بجدية إثبات النقطة الأكثر حسمًا داخل الخطوة الأولى؛ أعني على وجه التحديد إثبات أن التراكم يحافظ على وجود الرأسمالي في ظل ضغط اقتصادي قوي يضطره- خوفًا من يلحق به السقوطُ- إلى نقله إلى العمال. والنتيجة: أن الرأسمالية لن تقبل الإصلاح، ويجب تقويضها. ومحاولة إثبات هذه النقطة متضمَّنة في نظرية ماركس التي تهدف إلى تأسيس قانون مُفاده أن معدل الربح يتجه إلى الهبوط.

ما يسمِّيه ماركس معدل الربح يتطابق مع معدل الفائدة. إنه نسبة مئوية من متوسط ربح الرأسمالي السنوي فوق رأسماله المستثمَر كله. ويقول ماركس إن هذا المعدل يميل إلى الهبوط بسبب النمو السريع لاستثمارات رأس المال التي تتراكم حتمًا بأسرع مما يمكن للأرباح أن ترتفع.

إن الحجّة التي يحاول بها ماركس إثبات ذلك لَهي حجّة بارعة. فالتنافس الرأسمالي- كما رأينا- يجبر الرأسماليين على جعل استثماراتهم تزيد من إنتاجية العمل. وماركس يعترف بأنهم يقدمون خدمة عظيمة للبشرية بزيادة الإنتاج: «أحد جوانب الحضارة في الرأسمالية أنها تقتضي فائض قيمة بطريقة ما، في ظل ظروف أفضل من أشكال سابقة (كالعبودية والقِنانة



إلخ)، من أجل تطوير قوى الإنتاج، وأيضًا من أجل شروط اجتماعية تعيد بناء المجتمع على مستوى أعلى. ولهذا، فهي تخلق العناصر؛... لأن كمية السلع المفيدة المنتَجة في أية فترة معينة من الوقت تعتمد على إنتاجية العمل». لكن الرأسماليين لا يُسْدون تلك الخدمة للجنس البشري بنيَّة مبيَّتة منهم؛ لأن ما يُلْزِمُهم به التنافسُ يتعارض مع مصالحهم، للسبب الذي أفصِّله على النحو الآتي.

رأس مال أيٍّ رجل صناعة يمكن تقسيمه إلى جزئين. الأول يُستثمَر في الأرض والآلات والمواد الخام، إلخ. والثاني يُستخدم في الأجور. ويُسَمِّي ماركس الجزءَ الأول «رأس المال الثابت»، والثاني «رأس المال المتغير». لكني مادمتُ أعتبر هذه المصطلحات مضلِّلة نوعًا ما، فسأطلق على الجزئين «رأس المال الجامد» و«رأس مال الأجور». ويربح الرأسماليُّ طبقًا لماركس باستغلال العمال فحسب، وبكلمات أخرى باستخدامه رأس مال الأجور. أما الرأسمال الجامد فهو وزن ميت يضطره التنافسُ إلى الاستمرار فيه، بل إلى زيادته باستمرار. ولكن هذه الزيادة لا تصاحبها زيادة مماثلة في أرباحه؛ فوحده التوسُّع في رأس مال الأجور له تأثير صحِّي. لكن الاتجاه العام إلى زيادة الإنتاجية يعني أن الجانب المادي من رأس المال يزيد نسبيًا على رأس مال الأجور. ولهذا السبب، يزيد الرأسمال الكلي أيضًا، دون زيادة معادِلة في الأرباح؛ بمعنى أن معدل الربح يهبط.

لكن تلك الحجّة يعتورها شك في الغالب؛ فقد هوجمت ضمنًا قبل ماركس بوقت طويل. ورغم ذلك الهجوم، أعتقد أنه قد يوجد شيء في حجّة ماركس، ولا سيما إذا أخذناها جنبًا إلى جنب نظريته في الدورة التجارية (سأعود إلى هذه النقطة بإيجاز في الفصل التالي). ولكن ما أريد التساؤل عنه هنا هو حمْل هذه الحجّة على نظرية زيادة البؤس.

لقد رأى ماركس تلك العلاقة على النحو الآتي: إذا كان معدل الربح



يميل إلى الهبوط، فَسَيُوَاجَه الرأسمالي بالانهيار. وكلُّ ما في وُسْعِه محاولةُ «تحميله على العمال»، أيْ زيادة الاستغلال. ويمكنه فعل هذا بتمديد ساعات العمل، وتسريع العمل، وخفض الأجور، ورفع كلفة معيشة العمال (التضخم)، مستغلًا المزيد من النساء والأطفال. إن التناقضات الداخلية في الرأسمالية، القائمة على صراع التنافس والفوز بالربح، تتطوّر هنا إلى الذروة. فأولًا، تُجْبِرُ الرأسماليَّ على التراكم وزيادة الإنتاجية، مما يقلل معدل الربح. وثانيًا، تجبره على زيادة الاستغلال إلى درجة غير محتملة فيزيد التوتر بين الطبقات. ومن ثَمَّ، يستحيل وجود حل وسط توفيقي. وهكذا، لا يمكن إزالة التناقضات. فهي تطبع نفسَها على مصير الرأسمالية.

تلك هي الحُجَّة الرئيسية. فهل هي مقنعة؟. لا بدّ من تذكر أن زيادة الإنتاجية هي الأساس الفعلي لاستغلال الرأسمالي؛ فحين يتمكن العامل من إنتاج أكثر مما يحتاجه لنفسه وعائلته يمكن للرأسمالي الاستيلاء على فائض عمله. تعني زيادة الإنتاجية، بمصطلحات ماركس، زيادة فائض العمل؛ فهي تعني زيادة عدد الساعات المتاحة للرأسمالي، وزيادة عدد السلع المنتَجة كل ساعة. وهو ما يعني بكلمات أخرى، زيادة كبيرة في الأرباح. وهذا يعترف به ماركس. فهو لا يرى أن الأرباح تأخذ في التناقص؛ بل يرى أن الرأسمال الكلي يزيد بمعدل أسرع من زيادة الأرباح، مما يترتب عليه هبوط «معدل» الربح.

لكن إذا كان ذلك كذلك، فلا يوجد ما يُفَسِّر ضرورةَ عمل الرأسمالي في ظل ضغط اقتصادي يُجْبَرُ على نقله إلى العمال، سواء أراد ذلك أو لا. من الصحيح أن الرأسمالي لا يريد هبوطًا في معدل ربحه. لكن مادام دخله لا يهبط، بل على العكس يزيد، فلا يوجد خطر حقيقي. الموقف بالنسبة إلى متوسط ناجح للرأسمالي سيكون هذا: إنه يرى دخله يرتفع بسرعة، ورأسماله لا زال يرتفع أسرع، بمعنى أن مدخراته ترتفع بأسرع من القدر



الذي يستهلكه من دخله. ولا أعتقد أن ذلك موقفٌ يُجْبِرُه على اتخاذ إجراءات متهوِّرة أو يجعله يقوم بحل وسط توفيقي مستحيل مع العمال. على العكس، فهو موقف يبدو لي محتملًا تمامًا.

وبطبيعة الحال، من الصحيح أن الموقف يتضمن عنصر مخاطرة. فالرأسماليون الذين يضاربون على افتراض ثبات أو ارتفاع معدل الربح قد يقعون في ورطة، وأشياء من هذا القبيل قد تسهم حقًا في الدورة التجارية والتعجيل بالكساد. لكن ذلك لا علاقة له بالعواقب الكاسحة التي تنبَّأ بها ماركس.

بهذا أختم تحليلي للحجّة الثالثة والأخيرة التي قدَّمها ماركس لإثبات قانون زيادة البؤس.

6

من أجل تبيان أن ماركس كان مخطئًا تمامًا في نبوءاته، وفي الوقت نفسه كيف كان له ما يبرِّره في احتجاجه الحماسي على جحيم الرأسمالية المنفلتة، وكذلك في مطالبته، «أيها العمال اتحدوا!»، سأقتبس بضع فقرات من فصل في «رأس المال»، يناقش فيه «القانون العام للتراكم الرأسمالي»: «في المصانع.. تُستخدم أعداد كبيرة من الأحداث اليافعين لم يبلغوا سن الرشد، ثم بعد ذلك لا يتبقى سوى نسبة ضئيلة منهم ماهرين في الصناعة، أما الغالبية العظمى منهم فيُسرَّحون بانتظام. وعندئذٍ يشكلون قدرًا من فائض السكان العائم الذي ينمو باتساع نطاق الصناعة.. أضِفْ إلى هذا أن استهلاك رأس المال لقوة العمل هو من السرعة بحيث يتعرض العامل للهلاك وهو في منتصف عمره فلا يُرْجَى منه نفع.. لقد أشار الدكتور لي Lee، وهو مفتش الصحة في مانشستر إلى «أن متوسط أعمار الطبقة الوسطى العليا في مانشستر هو 38 عامًا، أما متوسط أعمار الطبقة العاملة



فهو 17 عامًا، وفي ليفربول كان الرقمان 35 عامًا مقابل 15 عامًا..».. «إن استغلال أطفال الطبقة العاملة في العمل يشجع على زيادة النسل والتكاثر... وكلما ارتفعت إنتاجية العمل.. أصبحت الشروط التي يحيا في ظلها العمال أخطر... في النظام الرأسمالي، كل أساليب رفع إنتاجية العمل الاجتماعية.. تتحوّل إلى وسائل هيمنة واستغلال؛ فهي تشوِّه العامل وتحيله إلى كسرة من حطام إنسان، وتنحَطُّ به إلى مجرد ترس في آلة ضخمة، وتحيل عمله عذابًا،.. وتقذف بزوجته وأطفاله تحت عجلات قوة رأس المال الطاحنة الماحقة.. ويترتب على هذا أن يصل تراكم رأس المال إلى درجة تتدهور معها ظروف حياة العامل مهما يكن الأجر الذي يحصل عليه.. كلما كبرت الثروة الاجتماعية، ومقدار رأس المال العامل، ومدى نموه وطاقته على النمو،.. تَضَخَّمَ فائضُ السكان... ويزداد حجم جيش الصناعة الاحتياطي فينمو بوصفه قوة للثروة التي تنمو. لكن.. كلما تضخم جيش الصناعة الاحتياطي، تضخمت حشود العمال الذين لن يُخَفَّفَ بؤسهم إلا بزيادة عذابات العمل؛ و.. يزيد بشكل أكبر عدد مَن يُعترف بهم رسميًا بأنهم فقراء مُعْدَمون. ذلك هو القانون العام والمطلق للتراكم الرأسمالي... تراكم الثروة في قطب واحد من المجتمع يقتضي في الوقت نفسه تراكم البؤس، وعذابات الكدح والعبودية والجهل والقسوة والانحطاط الأخلاقي في القطب المقابل..».

إن صورة الاقتصاد الرهيبة والمرعبة في عصر ماركس، لَهي صورة صحيحة وجدّ سليمة. لكن قانون ماركس القائل بأن البؤس لا بدّ أن يزيد جنبًا إلى جنب التراكم ليس متماسكًا. فوسائل الإنتاج تراكمت وإنتاجية العمل زادت منذ أيامه إلى مستوى لم يكن ليخطر على باله. لكن عمل الأطفال وساعات العمل وعذابات الكدح ودرجات الخطورة على حياة العامل لم تزد. لقد انخفضت. ولا أقول إن هذه العملية من شأنها



الاستمرار مستقبلًا. فلا يوجد قانون للتقدم، وكل شيء سيعتمد علينا. لكن الموقف الواقعي [الوضع الفعلي] هو ما أوجزه وأجمله باركيس Parkes في عبارة واحدة مُنْصِفَة: «الأجور المنخفضة وساعات العمل الطويلة وعمل الأطفال كانت سمات الرأسمالية في طفولتها وليست سماتها في سن الشيخوخة كما توقَّع ماركس».

لقد ذهبت الرأسمالية المنفلتة وولَّتْ. فمنذ أيام ماركس، أحرزت نزعة التدخُّل الديمقراطية تقدمات هائلة. وأتاحت إنتاجية العمل المحسَّنة- نتيجة تراكم رأس المال- القضاء عمليًا على البؤس. ويبيِّن ذلك أن الكثير قد تحقق، رغم وجود أخطاء فادحة لا شك فيها، وهو ما يشجعنا على الاعتقاد بأن الكثير يمكن تحقيقه. فثمة الكثير لا يزال يَتَعَيَّنُ عمله، والكثير مما يَتَعَيَّنُ التراجع عنه. ونزعة التدخُّل الديمقراطي هي وحدها التي تجعل ذلك ممكنًا. وهو ما يقع على عاتقنا القيام به.

ليست لديَّ أية أوهام بشأن قوة حججي. فالتجربة هي التي تكشف كذب نبوءات ماركس. لكن التجربة يمكن تفسيرها في اتجاه آخر. وفي حقيقة الأمر، بدأ ماركس نفسه، وإنجلز، في استكمال «فرضية مساعِدة» [مُكَمِّلَة] تهدف إلى تفسير لماذا لا يعمل قانون زيادة البؤس كما يُتَوَقَّعُ منه العمل. وطبقًا لهذه الفرضية، اتجاه معدل الربح إلى الهبوط وزيادة البؤس تنفيه نتائجُ «الاستغلال الاستعماري» [الكولونيالي]، أو كما يُطلق عليها عادة «الإمبريالية الحديثة». الاستغلال الاستعماري، طبقًا لهذه النظرية، هو منهج نقل الضغط الاقتصادي إلى البروليتاريا في المستعمرات، وهي مجموعة لا تزال أضعف من البروليتاريا الصناعية المحلية، اقتصاديًا وسياسيًا. يقول ماركس: «رأس المال المستثمَر في المستعمرات يسفر عن معدل ربح أعلى لسبب بسيط هو أن معدل الربح أعلى هناك حيث لا يزال التطوّر الرأسمالي في مرحلة متخلفة، ولسبب إضافي هو أن العبيد



والكوليز coolies، إلخ، يسمحون باستغلال أفضل للعمل. ولا أستطيع فَهْمَ السبب في أن معدلات الربح الأعلى هذه..، عندما تُرْسَلُ إلى الوطن لا تدخل هناك بوصفها عناصر تُضَافُ إلى متوسط معدل الربح، فتسهم نسبيًا في الإبقاء على مستواه كما هو». (من الجدير بالذكر أن الفكرة الرئيسية وراء تلك النظرية الإمبريالية «الحديثة» ترجع إلى أكثر من 160 عامًا، إلى آدم سميث الذي قال عن التجارة الاستعمارية إنها «تسهم بالضرورة في الحفاظ على معدل الربح»). لقد ذهب إنجلز إلى خطوة أبعد من ماركس في تطويره للنظرية. فمضطرًا إلى الاعتراف بأنه في بريطانيا كان الاتجاه السائد ليس زيادة البؤس بل تحسينًا معتبرًا، ألمح إنجلز إلى أن هذا يدل على أن بريطانيا «تستغل العالم كله»؛ فازدرى «الطبقة العاملة البريطانية» التي، بدلًا من أن تعاني كما تنبأ لها، «صارت واقعيًا برجوازية أكثر وأكثر». ويستمر إنجلز قائلًا: «يبدو أن تلك البرجوازية الأشد من برجوازية كل الشعوب تريد التسبب في إيجاد ما يشبه أرستقراطية برجوازية وبروليتاريا برجوازية جنبًا إلى جنب البرجوازية». وعلى الأقل يسترعي التغييرُ الذي أجراه إنجلز على مقدِّمة القضية الانتباهَ، كتغيير آخر أجراه ذكرتُه في الفصل السابق، وهو تغيير حدث في ظل تأثير تطوّر اجتماعي أسفر عن تطوّر نحو تقليل البؤس. لقد اتَّهم ماركسُ الرأسماليةَ بسبب «جَعْلِها الطبقةَ الوسطى بروليتارية وتخفيضها البرجوازيةَ»، وتحويلها العمالَ إلى فقراء مُعْدَمين [حالة العوز والإملاق والفاقة]. والآن يتهم إنجلز النظام- ولا يزال متهمًا- لصناعته برجوازيين من العمال. لكن اللمسة الألطف في شكوى إنجلز هي السخْط الذي يجعله يطلق على البريطانيين الذين يتصرفون بطريقة لا تبالي بتكذيب النبوءات الماركسية: «تلك البرجوازية الأشد من برجوازية كل الشعوب». وطبقًا للعقيدة الماركسية، يتعيَّن علينا أن نتوقع من «البرجوازية الأشد من برجوازية كل الشعوب» تطوّرًا في البؤس وتوترًا طبقيًا إلى درجة غير محتملة؛ لكن بدلًا من ذلك سمعنا أن العكس هو الذي حدث.



وسترتفع رباطة الجأش الماركسية حين يُسْمَع عن الضعف غير المعقول لنظام رأسمالي يحوِّل البروليتاريين الطيبين إلى برجوازيين أشرار، في تناسٍ كامل لإيضاح ماركس أن ضعف النظام لا يتأتّى إلا من كونه يعمل بطريقة عكسية أخرى. ومن ثَمَّ، نقرأ في تحليل لينين أسباب الشر والآثار المروِّعة للإمبريالية البريطانية الحديثة: «الأسباب: (1) هذه البلد تستغل العالم كله، (2) موقفها الاحتكاري في السوق العالمي، (3) احتكارها الاستعماري. النتائج: (1) بَرْجَزَة جزء من البروليتاريا البريطانية، (2) جزء من البروليتاريا سمح لنفسه بأن يقوده مَن اشترتهم البرجوازية، أو مَن دفعت لهم مقابل ذلك». وبإعطائه اسمًا ماركسيًا موفَّقًا كهذا، «بَرْجَزَة البروليتاريا» اسمًا على اتجاه بغيض- بغيض أساسًا لأنه لا يتناسب مع الطريقة التي ينبغي على العالَم أن يمضي بها وفقًا لماركس- يعتقد لينين أن هذا الاسم صار اتجاهًا ماركسيًا واضحًا. لقد رأى ماركس نفسه أن العالَم كله يمر- بسرعة كبيرة- بمرحلة تاريخية ضرورية من التصنيع الرأسمالي، الأفضل، ولذا كان يميل إلى دعم التطوّرات الإمبريالية. أما لينين فتوصَّل إلى استنتاج مختلف تمامًا. مادامت حيازة بريطانيا للمستعمرات كانت السبب في أن العمال في الوطن اتَّبعوا «قادة [زعماء] اشتراهم البرجوازيون» بدلًا من الشيوعيين، فقد رأى في الإمبراطورية الاستعمارية بادئة قدْح الزناد أو صِمامة تفجير. فالثورة هناك من شأنها جعْل قانون زيادة البؤس ساريًا في الوطن وستعقبها ثورة في الوطن. هكذا، كانت المستعمراتُ المكانَ الذي منه ستنتشر النار...

لا أعتقد أن الفرضية المساعدة [المكمِّلة]- بتاريخها الذي رسمتُه إجمالًا- يمكنها إنقاذ قانون زيادة البؤس؛ لأن التجربة تدحض هذه الفرضية نفسها. فثمة بلدان، مثلًا الديمقراطيات الإسكندنافية وتشيكوسلوفاكيا وكندا وأستراليا ونيوزيلندا، ناهيك عن الولايات المتحدة، ضمنت فيها سياسةُ التدخُّل الديمقراطية مستوى معيشيًا عاليًا للعمال، رغم أن



الاستغلال الاستعماري ليس له أيَّ تأثير في هذه الفرضية، أو كان غير مهم إلى درجة أنه لا يدعم الفرضية. والأكثر من هذا، لو قارنًّا بعض البلدان التي «تستغل» المستعمرات مثل هولندا وبلجيكا، بالدنمارك والسويد والنرويج وتشيكوسلوفاكيا التي لا «تستغل» المستعمرات، فلن نجد أن العمال الصناعيين يربحون من حيازة المستعمرات؛ لأن وضع الطبقات العاملة في كل تلك البلدان متماثل بشكل لافت للنظر. والأكثر من هذا، رغم أن البؤس المفروض على السكان الأصليين من خلال الاستعمار هو أحد الفصول الأحْلَك في تاريخ الحضارة، فلا يمكن الجزم بأن بؤسهم قد اتجه إلى الزيادة منذ أيام ماركس. فالعكس تمامًا هو الذي حصل؛ حيث تحسَّنت الأوضاع إلى حد كبير. ولو أن الفرضية المكمِّلة والنظرية الأصلية كانتا صحيحتين، فكان سينبغي ملاحظة زيادة البؤس بشكل واضح.

7

وكما فعلتُ مع الخطوتين الثانية والثالثة في الفصول السابقة سأوضح الآن الخطوة الأولى من حجّة ماركس النبوئية بشرح قدر من تأثيرها العملي في تكتيكات الأحزاب الماركسية.

أسقط الحزبُ الديمقراطي الاشتراكي، تحت ضغط حقائق واضحة، إسقاطًا تكتيكيًا النظريةَ التي تقول بزيادة حدة البؤس؛ لكن تكتيكاته كلها لا تزال قائمة على افتراض أن قانون زيادة نطاق البؤس صحيح، بمعنى أن القوة العددية للبروليتاريا الصناعية لا بدّ أن تستمر في الزيادة. وهذا هو السبب في أن الحزب يقيم سياستَه حصريًا على تمثيل مصالح عمال الصناعة، وفي الوقت نفسه يعتقد بشكل راسخ أنه يمثل، أو سيمثل في القريب العاجل، «الأغلبية العظمى من السكان». ولا يشك الحزب في تأكيد «البيان الشيوعي» على أن «كل الحركات التاريخية السابقة كانت



حركات أقليات... والحركة البروليتارية هي حركة أغلبية ساحقة مستقلة وواعية بنفسها، وفي مصلحة الأغلبية الساحقة». ولذا، انتظر أعضاء الحزب، وكلهم ثقة، يومَ سيجعلهم الوعي الطبقي والثقة الطبقية في عمال الصناعة يفوزون بأغلبية في الانتخابات. فليس ثمة شك عندهم في مَن سينتصرون في النهاية: القلة المستغِلة، أم الأغلبية الكاسحة من العمال. فهم لا يرون أن عمال الصناعة يشكلون الآن أغلبية في كل مكان، ولكنها أقل بكثير من أن تكون «أغلبية ساحقة»، فلم تعد الإحصائيات تُظْهِرُ أيَّ اتجاه نحو زيادة أعدادهم. وهم لا يفهمون أن تجربة حزب العمال الديمقراطي كان لها ما يبرِّرها تمامًا لو أن حزبًا كهذا مستعد للتوصُّل إلى حل وسط توفيقي أو حتى التعاون مع أحزاب أخرى، مثلًا مع حزب يمثل الفلاحين أو الطبقات الوسطى. كما لا يرون أنهم- لو أرادوا حكم الدولة وحدهم بوصفهم ممثلي أغلبية السكان- يتعيَّن عليهم تغييرُ سياستهم كليًا والكفُّ عن تمثيل عمال الصناعة وحدهم. وبطبيعة الحال، لا يوجد بديل عن تغيير سياستهم؛ للتأكيد على أن السياسة البروليتارية بحد ذاتها قد تجلب (كما يقول ماركس) «المنتجين الريفيين تحت القيادة الفكرية للمدن المركزية في مناطقهم، ضامنين لهم هناك، عند العامل الصناعي، الوصي الطبيعي على مصالحهم...».

أما موقف الأحزاب الشيوعية فكان مختلفًا. فهي تلتزم التزامًا صارمًا بنظرية زيادة البؤس، معتقدةً في زيادة لا مداه ونطاقه فحسب بل شِدَّته أيضًا، بمجرد أن تُزَال أسباب بَرْجَزَة العمال المؤقتة. ويسهم هذا الاعتقاد إلى حد كبير في ما كان يسميه ماركس «التناقضات الداخلية» في سياسة تلك الأحزاب.

يبدو الموقف التكتيكي بسيطًا بما فيه الكفاية. فبفضل نبوءة ماركس، عرف الشيوعيون يقينًا أن البؤس لا بدّ أن يزيد في القريب العاجل. وعرفوا



أيضًا أن الحزب لا يمكنه الفوز بثقة العمال من دون كفاح من أجلهم، ومن أجل تحسين أوضاعهم. هاتان الفرضيتان الأساسيتان قد حددتا بوضوح مبادئ تكتيكاتهم العامة. اجْعَل العمالَ يطالبون بنصيبهم، ساندْهم واشْدُدْ من أزْرِهم في كل واقعة من وقائع كفاحهم المتواصل في سبيل الخبز والمأوى، حاربْ معهم بإصرار من أجل تحقيق مطالبهم العملية، سواء كانت اقتصادية أم سياسية، فهكذا ستحوز ثقتهم. وفي الوقت نفسه سيتعلم العمال استحالة تحسين وضعهم بتلك المعارك الصغيرة، وأنه ليس أقل من ثورة شاملة يمكنها إحداث التحسين المطلوب. فكل تلك المعارك الصغيرة غير ناجحة. ونحن نعرف من ماركس أن الرأسماليين لا يمكنهم الاستمرار بكل بساطة في حلول وسطى توفيقية، وأن البؤس في نهاية المطاف لا بدّ أن يزيد. وعليه، فإن النتيجة الوحيدة- ولكنها النتيجة ذات القيمة- لمعارك العمال اليومية ضد قاهريهم هي زيادة وعيهم الطبقي؛ فالشعور بالاتحاد هو الشعور الوحيد الذي يمكن الظفر به من معركة، جنبًا إلى جنب معرفة يائسة بأن الثورة وحدها هي التي تُعِينهم على التخلص من بؤسهم. وعند الوصول إلى هذه المرحلة، تكون الساعة قد دَقَّتْ من أجل تصفية الحساب الأخير.

تلك هي النظرية، ويتصرف الشيوعيون بموجبها. في بادئ الأمر، يدعمون العمال في كفاحهم لتحسين أوضاعهم. لكن، خلافًا لكل التوقُّعات والنبوءات، ينجح الكفاح. وتتحقق المطالب؛ لكونها مطالب جدّ متواضعة. ولذا، لا بدّ من مطالب أزيد. لكن المطالب تتحقق من جديد. ولأن البؤس يقلُّ ويتناقص، صار العمال أقل شعورًا بالمرارة، وأكثر استعدادًا للمساومة من أجل الأجور وليس التآمر من أجل ثورة.

والآن، يكتشف الشيوعيون أنه يتعيَّن عليهم قَلْبَ سياستهم؛ فثمة ما ينبغي عمله لجعْل قانون زيادة البؤس ساري المفعول. مثلًا، يجب تحريك اضطرابات اجتماعية في المستعمرات (حتى وإنْ لم توجد فرصة لثورة



ناجحة)، بهدفٍ عامٍّ هو إبطال عمليات بَرْجَزة العمال. كما يجب تبنِّي سياسة التحريض على الكوارث من كل الأنواع وإثارتها. لكن هذه السياسة الجديدة تهدم ثقة العمال فيهم، فبدأ الشيوعيون يخسرون أعضاء أحزابهم، باستثناء مَن يفتقرون إلى خبرة بمعارك السياسة الحقيقية. لقد خسروا على وجه التحديد مَن يُوصَفون بأنهم «طليعة الطبقة العاملة»؛ فمبدؤهم المطبق ضمنيًا- «كلما ساءت الأمور، صارت أفضل، لأن البؤس يُعَجِّل بالثورة»- يجعل العمال مرتابين فيهم. لم يكن تطبيقهم الأفضل لهذا المبدأ سوى حصدهم أسوأ الشكوك التي أضمرها العمال نحوهم. ولأنهم واقعيون، يتعيَّن عليهم للفوز بثقة العمال العمل على تحسين أوضاعهم.

ومن ثَمَّ، يقلبون سياستهم العامة على نفسها مرة أخرى: لا بدّ من الكفاح في سبيل تحسين فوري لأوضاع العمال، بينما يحدوهم الأمل في حدوث العكس.

بهذه الطريقة تُنْتِجُ «التناقضاتُ الداخلية» في النظرية المرحلةَ الأخيرة من الارتباك. وهي مرحلة يصعب عندها معرفة مَن هو الخائن، مادامت الخيانة إخلاصًا والإخلاصُ خيانةً. إنها مرحلة يتعيَّن فيها على مَن يتَّبعون الحزبَ ليس لأنه بدا لهم (وأخشى هذا حقًا) الحركة النشطة الوحيدة ذات الغايات الإنسانية، بل لأنه حركة قائمة على نظرية علمية- يتعيَّن عليهم إما أن يتركوه، أو يضحوا بنزاهتهم الفكرية فيتعلموا منذ الآن الإيمان الأعمى بالسلطة المرجعية. وفي النهاية، لا بدّ أن يصبحوا باطنيين: مُعادين لأية حجّة عقلانية.

يبدو أنه ليست الرأسمالية وحدها هي التي تعمل في ظل تناقضات داخلية تهدد بتعجيل سقوطها...



الفصل الحادي والعشرون

تقييم النبوءة

الحُجَجُ الكامنة في نبوءة ماركس التاريخية غير صحيحة. ومحاولته البارعة لاستخلاص نتائج نبوئية من ملاحظته الاتجاهات الاقتصادية المعاصرة في وقته فاشلة. والسبب في هذا الفشل مستندات لا تكمن في قصور أساس الحُجَّة الإمبريقي. فتحليلات ماركس السوسيولوجية والاقتصادية للمجتمع المعاصر أحادية نوعًا ما. ولكن رغم تحيُّزها فهي ممتازة كلما كانت وصفية. أما السبب في إخفاقه بوصفه نبيًا فيكمن بالكامل في فقر النزعة التاريخانية بحد ذاتها: في الحقيقة البسيطة وهي أنه حتى لو لاحظنا اليوم ما يبدو أنه اتجاه أو مَيْل تاريخي، فلن نتمكن من معرفة ما إذا كان سيكون له المظهر نفسه غدًا.

ونعترف بأن ماركس رأى العديد من الأشياء في ضوء سليم. فإذا نظرنا فحسب إلى نبوءته بأن نظام الرأسمالية المنفلتة، كما نعرفه، لم يكن ليستمر فترة أطول، وأن المدافعين عنه ممن يعتقدون استمراره إلى الأبد كانوا مخطئين، فسيتعيَّن علينا القول بأنه كان على صواب. ولقد كان على صواب أيضًا في رؤيته التي مُفادها أن «الصراع الطبقي» الكبير كان على وشك تحقيق تحوّله إلى نظام اقتصادي جديد بفضل اتحاد العمال. لكن



يجب ألا نمضي إلى حد القول بأن ماركس توقع مجيء نظام جديد، هو سياسة التدخُّل الحكومي، تحت اسم آخر هو الاشتراكية. فالحقيقة هي أنه لم يكن لديه فكرة عمَّا كان ينتظرنا. فما كان يسميه «الاشتراكية» يختلف تمامًا عن أيِّ شكل من أشكال سياسة تدخُّل الدولة في الاقتصاد، وحتى عن الشكل الروسي؛ نظرًا إلى أنه اعتقد اعتقادًا جازمًا بأن التطوّر الوشيك من شأنه تقليل نفوذ الدولة سياسيًا واقتصاديًا أيضًا، في حين أن سياسة التدخُّل الاقتصادي تزيد من نفوذها في كل ناحية.

ومادمتُ انتقدتُ ماركس، وإلى حد ما أثنيتُ على النزعة التدخُّلية الديمقراطية التدرُّجية (لا سيما النوع المؤسَّسي المشروح في القسم 7 من الفصل السابع عشر)، فأودُّ إيضاح شعوري بتعاطف كبيرٍ مع تطلع ماركس إلى تقليل نفوذ الدولة. فلا ريب في أن خطر النزعة التدخُّلية الأعظم– ولا سيما أيّ تدخُّل مباشر– لَهو تزايد سلطة الدولة والبيروقراطية. فمعظم سياسات التدخُّل لا تمنع ذلك، أو تغلق عينيها عنه، وهو ما يزيد الخطر. لكني أعتقد أنه بمجرد مواجهة الخطر بما يقتضيه الأمر من أمانة، فمن الممكن السيطرة عليه. لأن هذا هو مرة أخرى مجرد مشكلة من مشكلات التكنولوجيا الاجتماعية والهندسة الاجتماعية التدرُّجية. ومن المهم التصدي له في وقت مبكر لأنه يشكل خطرًا على الديمقراطية. يجب أن نخطط من أجل الحرية، لا من أجل الأمن فقط، وإنْ لم يكن لأيِّ سبب سوى أن الحرية وحدها هي التي تجعل الأمن مضمونًا.

ولْنرجع إلى نبوءة ماركس. أحد الاتجاهات التاريخية، التي زعم أنه اكتشفها، له طابع أَثْبَتُ من غيره؛ أقصد الاتجاه نحو تراكم أدوات الإنتاج، ولا سيما نحو زيادة إنتاجية العمل. ففي الواقع، يبدو أن هذا الاتجاه سيستمر لبعض الوقت، شريطة استمرارنا في الحفاظ على دوام الحضارة. ولكن ماركس لم يدرك هذا الاتجاه و«جوانبه الحضارية» فحسب، بل رأى مخاطره



الكامنة المتأصِّلة فيه أيضًا. لا سيما أنه كان أحد أوائل (رغم أن لديه أسلافًا مثل فورييرFourier) مَن أكدوا العلاقة بين «تطوّر قوى الإنتاج» التي رآها «مهمة تاريخية وتبريرًا لرأس المال»، وأن أكثر الظواهر هدْمًا في نظام الائتمان- وهو نظام شجَّع الصعود السريع في التصنيع- هو «الدورة التجارية».

من الممكن إعادة صياغة نظرية ماركس عن الدورة التجارية (التي ناقشتُها في القسم 4 من الفصل الأخير) على النحو الآتي: حتى لو صحَّ أن قوانين السوقِ الحُرَّةِ الأصيلةَ تُنْتِجُ اتجاهًا نحو التشغيل الكامل للعمالة، فمن الصحيح أيضًا أن الاتجاه إلى تشغيل كامل للعمالة وتقليص ساعات العمل، سيحفز المخترعين والمستثمرين على ابتكار وإدخال آلات جديدة توفر وقت العمل، ومن ثَمَّ تتسبب (أولًا في انتعاش قصير ثم) في موجة جديدة من البطالة والكساد [أزمة اقتصادية]. أما إنْ كانت هذه النظرية صادقة، وإلى أيِّ مدى، فلا أعرف. وكما قلتُ في الفصل السابق، نظرية الدورة التجارية موضوع صعب إلى حد ما، ولم أكن أنوي التعليق عليه. ولكن مادام زعم ماركس بأن زيادة الإنتاجية هي أحد العوامل المسهمة في الدورة التجارية يبدو لي مهمًا، فسأسمح لنفسي بتطوير بعض الاعتبارات الواضحة في دعمها.

القائمة الآتية من التطوّرات المحتملة غير مكتملة إلى حد ما، ولكنها بُنيت بمثل هذه الطريقة بحيث إنه متى زادت إنتاجية العمل فعلى الأقل لا بدّ أن يبدأ أحد هذه التطوّرات التالية- ومن المحتمل العديد منها في آنٍ- ولا بد أن يمضي بدرجة كافية لتحقيق توازن زيادة الإنتاجية.

أ) الاستثمارات تزيد، بمعنى إنتاج سلع رأس المال بوصفها تعزيزًا للقدرة على إنتاج سلع أخرى. (مادام سيؤدي هذا إلى زيادة أخرى في الإنتاجية فمن غير الممكن أن يُحْدِثَ «بمفرده» توازنًا في آثاره على أية فترة من الزمن).



ب) الاستهلاك يزيد- مستوى المعيشة يرتفع:

(1) مستوى معيشة كل السكان؛

(2) مستوى معيشة قطاعات محددة من السكان (مثلًا، قطاعات من طبقة محددة).

ج) وقت العمل يقل.

(1) ساعات العمل اليومي تتقلص؛

(2) عدد مَن ليسوا بعمال صناعيين يزيد، وعلى الأخص:

(2أ) عدد العلماء والأطباء والفنانين ورجال الأعمال، إلخ، يزيد.

(2ب) عدد العمال العاطلين يزيد.

د) كمية السلع المنتَجة، ولكنها لا تستهلك، تزيد.

(1) انهيار استهلاك السلع.

(2) سلع رأس المال لا تُستخدم (المصانع عاطلة).

(3) السلع، وغيرها من السلع الاستهلاكية والسلع من نمط (أ)، تُنتَجُ، مثلًا الأسلحة.

(4) العمل المستخدَم يدمر سلع رأس المال (ومن ثَمَّ يخفِّض الإنتاجية).

لقد أدرجت هذه التطوّرات في قائمة- وبطبيعة الحال يمكن التوسُّع في هذه القائمة- على هذا النحو بحيث نصل إلى الخط المنقط؛ أيْ إلى (ج، 2أ)، وهي تطوّرات مرغوبة عمومًا بحد ذاتها، في حين أن من (ج، 2ب) وما بعدها تأتي تلك التطوّرات التي تُعَدُّ عمومًا غير مرغوبة؛ فهي تشير إلى الكساد وتصنيع السلاح والحرب.

والآن من الواضح أن (أ) وحدها لا يمكنها استعادة توازن السلع، رغم أنها عامل مهم جدًا، وأحد التطوّرات الأخرى أو العديد منها هي التي



يجب أن تقوم بذلك. وإضافة إلى هذا، يبدو من المعقول افتراض أنه إنْ لم توجد مؤسسات تضمن تحرُّك التطوّرات المرغوبة قدمًا بدرجة كافية لإحداث توازن في زيادة الإنتاجية، فإن بعضًا من التطوّرات غير المرغوبة ستبدأ. لكن كل ذلك- باستثناء احتمال إنتاج الأسلحة- من المحتمل أن يؤدي إلى انخفاض حاد لـ(أ)، وهو ما من شأنه مفاقمة الوضع.

ولا أعتقد أن اعتبارات من هذا القبيل الواردة أعلاه بقادرة على «تفسير» التسلح أو الحرب بأيِّ معنى للكلمة، رغم أنها تفسِّر نجاح الدول الكُلِّيَانيّة [الشمولية] في مكافحة البطالة. كلّا ولا أعتقد أنها بقادرة على «تفسير» الدورة التجارية، رغم إسهامها ربما بقدرٍ في هذا التفسير، حيث من المرجح أن تلعب مشكلات الائتمان والمال دورًا مهمًا؛ نظرًا إلى أن الحدَّ من (أ)، مثلًا، يعادل اكتناز [احتكار] تلك المدَّخرات بحيث من المحتمل استثمارها بطريقة أخرى، وهو عامل مهم نوقش كثيرًا. وليس من المستحيل تمامًا ربما أن يعطي القانونُ الماركسي المتعلق بهبوط معدل الربح (إنْ كان يمكن الدفاع عن هذا القانون بالمرة) لمحةً لتفسير الاكتناز أيضًا، فافتراض أن مرحلة من التراكم السريع تؤدي إلى مثل هذا الهبوط قد يثبط الاستثمارات ويشجع الاكتناز ويحدُّ من (أ).

وليس كل هذا نظرية في الدورة التجارية. فنظرية من هذا القبيل ستقوم بمهمة مختلفة. مهمتها الرئيسية تفسير عدم كفاية مؤسسة السوق الحُرَّة- وهي بحد ذاتها أداة كافية لمعادلة العرض والطلب- لمنع أزمات اقتصادية، كإفراط الإنتاج أو قلة الاستهلاك. وبكلمات أخرى، سينبغي علينا إيضاح أن الشراء والبيع في السوق يُنْتِجُ- بوصفه أحد التداعيات الاجتماعية غير المقصودة لأفعالنا- الدورةَ التجارية. وتضع النظرية الماركسية عن الدورة التجارية هذا الهدف نصب عينيها. والاعتبارات المُجْمَلَة هنا بشأن آثار الاتجاه العام نحو زيادة الإنتاجية لن يمكنها في أفضل الأحوال سوى تكملة تلك النظرية.



لن أصدر حكمًا على مزايا كل تلك التأملات بشأن الدورة التجارية. ولكن يبدو لي واضحًا تمامًا أنها الأعلى قيمة، حتى ولو في ضوء النظريات الحديثة التي حلَّت محلَّها تمامًا الآن. فمجرد أن ماركس تناول تلك المشكلة باستفاضة يستحق اعترافًا بفضله. وعلى الأقل فثمة الكثير من نبوءته كان صحيحًا حتى الوقت الحالي؛ فالاتجاه نحو زيادة الإنتاجية يستمر: الدورة التجارية تستمر أيضًا، ومن المحتمل أن يؤدي استمرارها إلى إجراءات تدخُّلية مضادة، ومن ثَمَّ إلى مزيد من تقييد نظام السوق الحُرَّة، وهو تطوّر يتوافق مع نبوءة ماركس بأن الدورة التجارية ستكون أحد العوامل التي ستؤدي إلى سقوط نظام الرأسمالية المنفلتة. وإلى هذا، نضيف أن جانبًا آخر من النبوءة ناجح، ألا وهو أن اتحاد العمال سيكون عاملاً مهمًا آخر في تلك العملية.

في ضوء تلك القائمة من النبوءات المهمة والناجحة إلى حد كبير، هل من المبرَّر الحديث عن فقر النزعة التاريخانية؟. إذا كانت نبوءات ماركس التاريخية ناجحة جزئيًا فيتعيَّن علينا ألا نرفض منهجه بلا تدبُّر. لكن رؤية أقرب لنجاحات ماركس تبيِّن أن منهجه التاريخاني أبعد ما يكون عن أن يقوده إلى نجاح، بل إن مناهج التحليل المؤسَّسي هي التي تؤدي إلى نجاح. ومن ثَمَّ، فليس التحليل التاريخاني وإنما التحليل المؤسَّسي النموذجي هو الذي قاده إلى استنتاج أن الرأسمالي مضطر إلى زيادة الإنتاجية بسبب التنافس. وهو تحليل مؤسَّسي بَنَى عليه ماركس نظريتَه عن الدورة التجارية وفائض السكان. وحتى نظرية صراع الطبقات نظرية مؤسَّسية؛ فهي جزء من نزعة آلية تمَّ التحكم عن طريقها في توزيع الثروة وكذلك السلطة، وهي نزعة آلية جعلت ممكنًا وجود مساومة جماعية [مفاوضة جماعية] بأوسع معانيها. ولا شيء في تلك التحليلات يجعل «قوانين التطوّر التاريخي» ذات الطابع التاريخاني النمطي، أو المراحل أو الفترات أو الاتجاهات،



تلعب أيَّ دور مهما كان. ومن ناحية أخرى، لا يوجد استنتاج من استنتاجات ماركس التاريخانية الأكثر طموحًا، ولا أيٌّ من «قوانينه الصارمة في التطوّر» و«مراحله التاريخية التي لا يمكن القفز عليها»، أسفرت عن توقّع ناجح. لم ينجح ماركس إلا بقدر تحليله المؤسسات ووظائفها. والعكس صحيح أيضًا: فلا أيًّا من نبوءاته التاريخية الماحقة والأكثر طموحًا نشأت في نطاق التحليل المؤسَّسي. وأينما وُجِدَتْ محاولة تشد من أزرها بتحليل من هذا القبيل يكون الاستنباط غير صحيح. وفي الواقع، بالمقارنة مع معايير ماركس العالية، فالنبوءات الأكثر محقًا ذات مستوى عقلاني متواضع. فهي لا تحتوي على الكثير من التفكير الذي يقوم على الأمنيات [أماني الفكر] فقط بل تفتقر إلى خيال سياسي أيضًا. ولْنتكلم بشكل تقريبي، لقد شارك ماركس في الإيمان بالتقدم الصناعي لدى «برجوازية» عصره: الإيمان بقانون التقدم. لكن هذه النزعة التفاؤلية التاريخانية الساذجة، عند هيجل وكونت، وعند ماركس ومِلْ، ليست بأقل خرافة من النزعة التاريخانية التشاؤمية عند أفلاطون وشبنجلر Spengler. فهي رداء شديد السوء بالنسبة إلى نبي، مادام عليه كبح خياله التاريخي. وفي الواقع، من الضروري إدراك أن أحد مبادئ أية رؤية غير متحيِّزة في السياسة هو أن كل شيء ممكن في الأمور الإنسانية، وعلى الأخص استبعاد أيٍّ تطوّر غير متخيل على أساس أنه ينتهك اتجاهًا مزعومًا للتقدم الإنساني، أو أية قوانين أخرى مزعومة عن «الطبيعة الإنسانية». يقول فيشر H. A. L. Fisher: «حقيقة التقدم مكتوبة بخط واضح كبير على صفحة التاريخ، لكن قانون التقدم ليس قانون الطبيعة. فالأرض التي يكسبها جيل قد يخسرها جيل لاحق».

وفقًا لمبدأ أن كل شيء جائز، من المفيد الإشارة إلى احتمال صحة نبوءات ماركس. فإيمان كإيمان النزعة التفاؤلية التقدمية في القرن التاسع عشر يمثل قوة سياسية شديدة، ويمكن أن يساعد على تحقيق ما تنبَّأ به



ماركس. لكن حتى التوقُّع الصحيح يجب ألا يُقبل بسهولة كبيرة بوصفه تأييدًا لنظرية ما ولطابعها العلمي؛ فقد يكون نتيجة طابعها الديني ودليلًا على قوة الإيمان الديني الذي يُلْهِمُ الرجالَ. وفي الماركسية لا نستطيع أن نُخْطِئَ وجود عنصر ديني على الأخص. فنبوءة ماركس تمنح العمالَ، في ساعة من ساعات بؤسهم وانحطاطهم الأعمق، إيمانًا ملهمًا بمهمتهم وإيمانًا بمستقبل عظيم يجهِّزونه- بتحرُّكهم- للجنس البشري كله. وبالرجوع إلى مسار الأحداث من عام 1864 إلى عام 1930، أعتقد أنه لولا واقعة عارِضة نوعًا ما وهي أن ماركس ثبَّط البحث في التكنولوجيا الاجتماعية، لَكان من المحتمل أن تتطوّر الشؤون الأوربية، تحت تأثير هذا الدين النبوئي، نحو اشتراكية من نمط غير جَمْعِيٍّ. وأثناء التجهيز للهندسة الاجتماعية والتخطيط من أجل الحرية، من جانب الماركسيين الروس وماركسيي أوربا الوسطى، كان من الممكن المضي على طريق نجاح لا تخطئه العين، مقنعين كل أصدقاء المجتمع المفتوح. وفي هذه الحال لن يكون هذا تعزيزًا لنبوءة علمية، بل سيكون ثمرة حركة دينية: ثمرة إيمان بنزعة إنسانية، مندمجة باستخدامنا النقدي لعقلنا بهدف تغيير العالم.

لكن الأمور تطوّرت بشكل مختلف. فالعنصر النبوئي في عقيدة ماركس كان مهيمنًا على عقول أتباعه؛ فاكتسح كل شيء وألقاه جانبًا مستبعدًا قوةَ الحكم النقدي الهادئ، فَهَدَمَ الإيمانَ بتغيير العالم عن طريق استخدام العقل. وكل ما تبقّى من تعاليم ماركس فلسفةُ هيجل النبوئية التي هدَّدت بزخارفها الماركسية النضالَ في سبيل المجتمع المفتوح وعَطَّلَتْه.



الفصل الثاني والعشرون

النظرية الأخلاقية في النزعة التاريخانية

كانت المهمة التي أخذها ماركس على عاتقه في كتابه «رأس المال» اكتشاف قوانين صارمة للتطوّر الاجتماعي، ولم تكن اكتشاف قوانين اقتصادية مفيدة للتكنولوجي الاجتماعي، كلّا ولم تكن تحليل الشروط الاقتصادية التي ستسمح بتحقيقِ أهدافٍ اشتراكية كضبط الأسعار وتوزيع الثروة العادل والأمن، والتخطيط العقلاني للإنتاج، وفي المقام الأول للحرية، كلّا ولم تكن محاولة تحليل هذه الأهداف وإيضاح سبل تحقيقها.

لكن رغم أن ماركس كان معارِضًا بقوة للتكنولوجيا الطوباوية ولأية محاولة لتبرير الأهداف الاشتراكية أخلاقيًا، فقد احتوت كتاباته ضمنًا على نظرية أخلاقية. وقد عبَّر عنها أساسًا بتقييماته الأخلاقية للمؤسسات الاجتماعية. وفي واقع الأمر، كان اتهام ماركس للرأسمالية اتهامًا أخلاقيًا في الأساس. النظام مُتهم ومُدان لأن الظلم القاسي أصيل فيه، ومندمج بعدالة «رسمية» تمامًا وحق رسمي تمامًا. النظام مُتهم ومُدان لأنه بإجباره المستغِل على استعباد المستغَل يسلب كليهما حريته. لم يكن ماركس يحارب الثروة، ولم يمتدح الفقر. كان يكره الرأسمالية لا لمراكمتها الثروة بل لطابعها الأوليجاركي [تَحَكُّمِ القِلَّةِ وسيطرتها]، كرهها لأن الثروة في



هذا النظام تعني سلطة سياسية بالمعنى الذي تكون به السلطة فوق كل الناس. صارت سلطة العمل سلعة، وهذا يعني أن الناس لا بدّ أن يبيعوا أنفسَهم في السوق. كره ماركس النظام لأنه يشبه العبودية.

وبوضعه تأكيدًا من هذا القبيل على الجانب الأخلاقي في المؤسسات الاجتماعية، يركز ماركس على مسؤوليتنا عن التداعيات الاجتماعية الأبعد لأفعالنا؛ فمثلًا قد تساعد تداعيات أفعالنا على إطالة أمد حياة مؤسسات غير عادلة اجتماعيًا.

لكن رغم أن كتاب «رأس المال»، في حقيقته، أطروحة عن الأخلاق الاجتماعية إلى حد كبير، فلم تُقَدَّمُ هذه الأفكار الأخلاقية في حد ذاتها. لقد عبَّر عنها ماركس بشكل ضمني فحسب، وإنْ بطريقة ليست بأقل قوة من التصريح، مادامت التضمينات واضحة جدًا. وأعتقد أن ماركس تجنَّب التصريح بنظرية أخلاقية، لأنه كان يكره الوعظ والإرشاد. فهو لا يثق إطلاقًا في الأخلاقي الذي يُلقي موعظته ماءً ويشرب الخمر، لذا أحجم ماركس عن صياغة يقينياته الأخلاقية بشكل صريح. فمبادئ الإنسانية والحياء واللياقة لم تكن لتحتاج إلى نقاش عنده، فهي أمور مفروغ منها. (في هذا المجال، أيضًا، كان متفائلًا). لقد هاجم ماركس الأخلاقيين لأنه رآهم يدافعون بنفاق عن نظام اجتماعي استشعر أنه غير أخلاقي بالمرة، وهاجم مدَّاحي الليبرالية لرضاهم عن أنفسهم، ولتعريفهم الحرية بأنها الحرية الرسمية القائمة في نظام اجتماعي يهدم الحرية. هكذا يعترف ماركس ضمنًا بحبه الحرية. ورغم تحيُّزه بوصفه فيلسوفًا إلى النزعة الكليَّة، فلم يكن جَمْعِيًّا، لأنه كان يتطلع إلى «زوال» الدولة. وأعتقد أن إيمان ماركس كان في أساسه إيمانًا بالمجتمع المفتوح.

يرتبط موقف ماركس من المسيحية ارتباطًا وثيقًا بيقينياته الأخلاقية تلك، فالدفاع النفاقي [الريائي] عن الاستغلال الرأسمالي كان في أيامه صفة مميزة



للمسيحية الرسمية. (ولم يختلف موقفه عن موقف معاصره كيركجارد[1] Kierkegaard، مصلح الأخلاق المسيحية العظيم، الذي فضح الأخلاقية المسيحية الرسمية في عصره بوصفها نفاقًا يناقض المسيحية نفسَها ويناقض الإنسانية). والممثل النموذجي لهذا النوع من المسيحية كان كاهن الكنيسة العليا [البروتستانتية] تاونزند J.Townsend، مؤلِّف كتاب «أطروحة حول قوانين الفقراء، تأليف مُحِبٌّ خير البشر» Dissertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind، وهو مدافع جلف للغاية عن الاستغلال الذي فضحه ماركس. يبدأ تاونزند خطبته التقريظية على النحو الآتي: «أما الجوع فليس فقط ضغطًا هادئًا وصامتًا لا ينقطع؛ بل يستثير بذْل أعظم الجهود بوصفه الحافز الطبيعي الأعظم على المثابرة والعمل». هكذا يعتمد كل شيء في نظام العالم «المسيحي» عند تاونزند (كما يلاحظ ماركس) على إدامة الجوع بين أفراد الطبقة العاملة. ويؤمن تاونزند بأن ذلك هو في الواقع الغرض الإلهي من مبدأ تكاثر السكان، ولذا يواصل قائلًا: «ويبدو أنه قانونٌ من قوانين الطبيعة أن الفقراء ينبغي أن يكونوا قصيري النظر ومُبَذِّرين إلى درجة ما، بحيث يوجد دومًا أناس يقومون بأحقر الوظائف وأوضعها وأدناها في المجتمع. وبذلك يزيد رصيد السعادة الإنسانية كثيرًا، في حين أن الناس الأرقَّ.. تُترك لهم حرية الانصراف دون مُنَغِّص إلى مشاغلهم السامية التي تتناسب مع استعداداتهم المتنوعة». ثم يضيف هذا «المنافق الكهنوتي الرقيق»، كما يسمِّيه ماركس، قائلًا إن «قانون إغاثة الفقراء»، بمعنى تقديم المساعدة لهم، «يميل إلى تدمير الانسجام والجمال، وتدمير التناسق والنظام، الذي أنشأه الله والطبيعة في العالم».

---

(1) سورين كيركجارد: (1813– 1855)، فيلسوف ولاهوتي دنماركي كبير، أثر بفلسفته في الفلسفات اللاحقة، فيما يُعرف بـ«الوجودية المؤمنة» في مقابل الوجودية الملحدة عند سارتر. أذاع أفكارَه الفيلسوفُ الألمانيُ ياسبرز واللاهوتي البروتستانتي كارل بارث– (المترجم).



إذا كان ذلك النوع من «المسيحية» قد اختفى اليوم من على وجه الجزء الأفضل من عالمنا، فلم يكن هذا لضآلة تأثير الإصلاح الأخلاقي الذي أحدثه ماركس. ولا أفترض أن إصلاح موقف الكنيسة نحو الفقراء في إنجلترا لم يبدأ منذ فترة طويلة قبل أن يكون لماركس أيُّ تأثير في إنجلترا، ولكن ماركس أثَّر في هذا التطوّر لا سيما على مستوى القارة؛ فصعود الاشتراكية كان له تأثير في تعزيزه في إنجلترا أيضًا. ومن الممكن مقارنة تأثير ماركس في المسيحية بتأثير لوثر[1] Luther في الكنيسة الرومانية. كلاهما كان تحديًا، وكلاهما أدى إلى إصلاح مضاد في معسكرات أعدائهما، وإلى مراجعة المعايير الأخلاقية وإعادة تقييمها. فالمسيحية لا تدين بالقليل لتأثير ماركس وإنْ كان الأمر يمضي اليوم على وتيرة مختلفة عمَّا كان يحدث منذ ثلاثين عامًا فقط. وإلى حد ما، بفضل تأثير ماركس بدأت الكنيسة تنصت إلى صوت كيركجارد، الذي تحدث عن مهمتها في «كتاب القاضي» Book of the Judge، على النحو الآتي: «إن مهمتها إنتاج فكرة تصحيحية، ليس لديها سوى دراسة دقيقة وعميقة لمواضع الفساد والعطب في النظام القائم، ثم تأكيد نقيضها بأكثر الطرق الممكنة تحيُّزًا»، (ثم يضيف قائلًا: «ومادام الأمر كذلك، فسيُبْدِي رجلٌ ذكاءَه معترضًا بسهولة على التحيُّز ضد الفكرة التصحيحية- مروِّجًا للاعتقادَ بأن ذلك هو الحقيقة الكاملة فيها»). وبهذا المعنى، قد يقول المرء إن الماركسية في أولها، بصرامتها الأخلاقية، وتركيزها على الأفعال عوضًا عن الكلام، كانت ربما الفكرة التصحيحية الأهم في عصرنا. وهو ما يفسر تأثيرها الأخلاقي الهائل.

---

(1) مارتن لوثر: (1483- 1546)، قسيس وراهب ألماني وأستاذ اللاهوت، بدأ عصر الإصلاح في أوربا بعد اعتراضه على صكوك الغفران. في عام 1517 نشر رسالته الشهيرة المؤلّفة من خمس وتسعين نقطة تتعلق بلاهوت التحرير وسلطة البابا، ثم أدين وتعرَّض للحرمان الكنسي والنفي بدعوى الهرطقة والخروج على التقاليد المَرْعِية في الإمبراطورية الرومانية- (المترجم).



إن المطالبة بأن الرجال ينبغي أن يُثبتوا أنفسَهم بالأفعال يميز بعض كتابات ماركس لا سيما المبكرة منها. وهذا الموقف، الذي يوصف بأنه «فعالية» ماركس، مصوغ بشكل أوضح في نهاية كتابه «أطروحات بشأن فويرباخ» Theses on Feuerbach: «اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم عبر طرق مختلفة، ولكن المهم هو تغييره». وتوجد العديد من فقرات أخرى تبيِّن النزوع «الفعَّال» نفسه، وبخاصة الفقرات التي يتحدث فيها ماركس عن الاشتراكية بوصفها «مملكة الحرية»، وهي مملكة يصير فيها الإنسان «سيدًا على بيئته الاجتماعية». لقد تصور ماركس الاشتراكية على أنها مرحلة نكون فيها متحررين إلى حد كبير من القوى اللاعقلانية التي تحدِّد حياتنا، حيث يمكن للعقل الإنساني أن يكون فعَّالًا في إدارة الشؤون الإنسانية. إذا حكمنا من خلال كل ذلك، ومن خلال موقف ماركس العاطفي والأخلاقي العام، فلا يمكنني الشك في أن ماركس، إذا ما وُوجِه بالبديل «هل نحن صُنَّاع مصيرنا، أم ينبغي أن نزعم أننا أنبياؤه؟» لَكان سيقرر أن يكون صانع مصير لا مجرد نبي.

لكن كما نعرف فعلًا، وقف ماركس بنزعته التاريخانية ضد تلك الميول «الفعَّالة» القوية. ففي ظل تأثيرها، أصبح ماركس نبيًا بشكل أساسي. لقد قرر أنه يتعيَّن علينا- في ظل الرأسمالية- الاستسلام لـ«قوانين صارمة» حيث كل ما يمكننا عمله هو «تقصير آلام المخاض وتخفيفها» الناجمة عن «مراحل تطوّرها الطبيعية». ثمة فجوة واسعة بين فعالية ماركس ونزعته التاريخانية، وتتسع هذه الفجوة أكثر باعتقاده أن علينا الاستسلام لقوى التاريخ اللاعقلانية البحتة. ومادام قد شجب أية محاولة طوباوية لاستخدام عقلنا في التخطيط للمستقبل، فالعقل ليس لديه أيّ دور في إيجاد عالم أكثر معقولية. وأعتقد أن رؤية من هذا القبيل لا يمكن الدفاع عنها، ولا بد أن تقود إلى نزعة باطنية إلهامية Mysticism. ولكن يجب عليَّ الاعتراف بأن



ثمة احتمال نظري لتجسير تلك الفجوة، وإنْ كنتُ لا أرى أنه جسر ثابت. وهذا الجسر، الذي لا يوجد عنه سوى ملامح تقريبية في كتابات ماركس وإنجلز، أُطْلِقُ عليه نظريتهما التاريخانية الأخلاقية.

لقد فضَّل ماركس وإنجلز- دون اعتراف بأن أفكارهما الأخلاقية كانت بأيِّ معنى نهائية وتبرِّر نفسَها- الاكتفاء بأهدافهما الإنسانية في ضوء نظرية تفسِّر أفكارهما الأخلاقية بأنها نتاج أو انعكاس للظروف الاجتماعية. ويمكن وصف نظريتهما على النحو الآتي: إذا كان المصلح الاشتراكي أو الثوري يعتقد أنه مدفوعٌ بكراهية «اللاعدالة»، وبحب «العدالة»، فهو ضحية وهْم إلى حد كبير (كأيِّ شخص آخر، مثلًا المدافعين عن النظام القديم). أو فلْنقل بتعبير أدق: أفكاره الأخلاقية عن «العدالة» و«اللاعدالة» هي أثر جانبي ثانوي من آثار التطوّر الاجتماعي والتاريخي. ولكنها آثار جانبية ثانوية من النوع المهم، مادامت جزءًا من آلية يدفع بها التطوّرُ نفسَه. ولإيضاح تلك النقطة، توجد فكرتان عن «العدالة» (أو عن «الحرية» أو «المساواة»)، وتختلف هاتان الفكرتان اختلافًا واسعًا حقًّا. الأولى هي فكرة «العدالة» كما تفهمها الطبقة الحاكمة، والأخرى هي فكرة «العدالة» كما تفهمها الطبقة المقهورة. هاتان الفكرتان نتاج الموقف [الوضع] الطبقي، ولكنهما في الوقت نفسه تلعبان دورًا مهمًا في الصراع الطبقي؛ حيث توفِّران لكلا الجانبين بالضرورة الضمير المناسب الذي يحتاجان إليه للاستمرار في حربهما.

وتوصف تلك النظرية الأخلاقية بأنها تاريخانية؛ لأنها ترى أن كل المقولات الأخلاقية تعتمد على الموقف [الوضع] التاريخي، وبأنها «نسبية تاريخية» في مجال الأخلاق. وانطلاقًا من وجهة النظر هذه، سيكون سؤالنا الآتي ناقصًا: هل من الحق أو الصواب التصرف بتلك الطريقة؟. أما السؤال الكامل فيمضي على هذا النحو: هل من الحق أو الصواب، بالمعنى



الأخلاقي الإقطاعي في القرن الخامس عشر، التصرف بتلك الطريقة؟، أو ربما: هل من الحق أو الصواب بالمعنى الأخلاقي البروليتاري في القرن التاسع عشر التصرف بتلك الطريقة؟. لقد صاغ إنجلز هذه النسبية التاريخية على النحو الآتي: «ما الأخلاقية التي نحن مدعوون إلى الالتزام بها اليوم؟. أولًا، هناك الأخلاقية الإقطاعية المسيحية، الموروثة منذ قرون مضت، وهي تنطوي على فرعين رئيسيين: الأخلاقية الكاثوليكية الرومانية والأخلاقية البروتستانتية، وكل منهما بدورها تنطوي على تقسيمات فرعية أخرى، من الكاثوليكية اليسوعية والأرثوذكسية البروتستانتية إلى أخلاقيات «متقدمة» فضفاضة. وإلى هذا، ثمة الأخلاقية البرجوازية الحديثة، ومعها أخلاقية البروليتاريا المستقبلية أيضًا..».

لكن هذه «النسبية التاريخية» المزعومة لا تستنفد إطلاقًا الطابع التاريخاني في نظرية الأخلاق الماركسية. فلْنتخيل أن بمقدورنا مساءلة مَن يتمسكون بنظرية من هذا القبيل، ولْيكن ماركس نفسه: لماذا تتصرف بالطريقة التي تتصرف بها؟، ولماذا تَعتبر مثلًا قبولَ رشوة من البرجوازية لوقف نشاطاتك الثورية أمرًا كريهًا ومثيرًا للاشمئزاز؟. لا أعتقد أن ماركس سيودُّ الإجابة عن سؤال من هذا النوع، ومن المرجح أنه كان سيحاول تجنبه، مؤكِّدًا ربما أنه تصرَّف كما شاء أن يتصرف، أو كما استشعر أنه مُلْزَمٌ بالتصرف على هذا النحو. لكن كل ذلك لا يمسُّ مشكلتنا. ومن المؤكد أن ماركس اتَّبع في قرارات حياته العملية منظومة أخلاقية جدّ صارمة، ومن المؤكد أيضًا أنه طلب من معاونيه الالتزام بمعيار أخلاقي راقٍ. ومهما كانت التعابير المستخدَمة، فالمشكلة التي تواجهنا هي كيفية العثور على ردٍّ من المحتمل أن يقدمه ماركس على هذا السؤال: لماذا تتصرف بتلك الطريقة؟، ولماذا تحاول مثلًا مساعدة المقهورين؟، (ماركس نفسه لم يكن ينتمي إلى هذه الطبقة، لا بحكم المولد ولا بحكم التنشئة، كَلّا ولا بحكم طريقته في العيش).



لو ألححنا على السؤال، فإن ماركس كان سيصوغ- على ما أظن- إيمانه الأخلاقي بالعبارات الآتية، التي تشكل جوهر ما أسمِّيه نظريته التاريخانية الأخلاقية: (قد يقول) بوصفي عالِم اجتماعٍ فأنا أعرف أن أفكارنا الأخلاقية هي أسلحة في الصراع الطبقي. وبوصفي عالِمًا أستطيع أن أضعها في حسباني دون تبنِّيها. لكني بوصفي عالِمًا أجد أيضًا أني لن أستطيع تجنب الانحيازِ في هذا الصراع، وأن أيَّ موقف، حتى التحفظ، يعني الانحيازَ بطريقة أو بأخرى. ومن ثَمَّ، تفترض مشكلتي الصورة الآتية: أيَّ جانب ينبغي أن أتبنَّى؟. وحين أختار جانبًا بعينه، أكون بطبيعة الحال قد حسمت وِجْهَتي الأخلاقية [قررت أخلاقيتي]. يجب أن أتبنَّى النظام الأخلاقي المرتبط بالضرورة بمصالح الطبقة التي قررتُ دعمها. لكن قبل اتخاذي هذا القرار الأساسي، لم أكن أتبنَّى أيَّ نظام أخلاقي بالمرة، مادمتُ استطعتُ تحرير نفسي من التراث الأخلاقي لطبقتي. وهذا بطبيعة الحال شرط مسبق ضروري لاتخاذ أيِّ قرار واعٍ وعقلاني فيما يتعلق بأنظمة أخلاقية متنافسة. ولكن مادام القرار لا يكون «أخلاقيًا» إلا في علاقته بمنظومة أخلاقية مقبولة سلفًا، فلن يكون قراري الأساسي «أخلاقيًا» بالمرة، بل «علميًا». ولكوني عالِمَ اجتماعٍ، أستطيع التكهن بما سيحدث. فبمقدوري رؤية أن البرجوازية ومعها نظامها الأخلاقي لا بدّ أن تختفي، وأن البروليتاريا ومعها نظام أخلاقي جديد لا بدّ أن تنتصر. وأرى أن ذلك التطوّر حتمي. ومن الجنون محاولة مقاومته، كما سيكون من الجنون محاولة مقاومة قانون الجاذبية. ذلك هو السبب في أن قراري الأساسي جاء لصالح البروليتاريا ولصالح نظامها الأخلاقي. ويستند هذا القرار إلى البصيرة العلمية وحدها، وإلى نبوءة علمية تاريخية. ورغم أن قراري ذاته ليس قرارًا أخلاقيًا، مادام لا يستند إلى أيِّ نظام أخلاقي، فهو يؤدي إلى تبنِّي نظام أخلاقي بعينه. وإجمالًا، قراري الأساسي ليس (كما قد يُساوِرُك الشك) قرارًا وجدانيًا لمساعدة المقهورين، بل هو قرار علمي وعقلاني



بعدم بذْل أية مقاومة لا جدوى منها ضد قوانين المجتمع التطوّرية. ثم بعد أن اتخذتُ هذا القرار فأنا مستعد لقبول تلك المشاعر الأخلاقية واستعمالها بوصفها أسلحة ضرورية في النضال [الحرب] من أجل ما لا بدّ أن يأتي على أية حال. بهذه الطريقة، أتبنَّى حقائق المرحلة المقبلة بوصفها معاييري الأخلاقية. وبهذه الطريقة، أحلُّ المفارقةَ الظاهرة، وهي أن عالَمًا أكثر معقولية سيأتي دون تخطيط العقل له. وطبقًا لمعاييري الأخلاقية المتبنَّاة الآن، لا بدّ أن يكون عالَم المستقبل أفضل، ومن ثَمَّ أكثر معقولية. وبذلك أسُدُّ الفجوة بين فعاليتي ونزعتي التاريخانية. فمن الواضح أنه حتى لو اكتشفتُ قانونًا طبيعيًا يحدد حركة المجتمع، فلا يمكنني خلط أو تبديل مراحل تطوّره الطبيعية الخارجة من العالَم، بجرَّة قلم. ولكن ثمة الكثير مما يمكنني عمله؛ فبمقدوري الإسهام الفعَّال في تقصير زمن آلام مخاضه وتخفيفها.

تلك فيما أظن ستكون إجابة ماركس، وهي تمثل عندي الشكل الأهم لما أسميه «نظرية تاريخانية أخلاقية»، وهي النظرية التي ألمح إليها إنجلز حين قال: «من المؤكد أن الأخلاقية التي تحتوي على العدد الأكبر من المبادئ السارية حتى النهاية هي الأخلاقية التي تمثل - في العصر الراهن - الإطاحة بالعصر الراهن، إنها الأخلاقية التي تمثل المستقبل: أخلاقية البروليتاريا... وطبقًا لهذا التصور، فالأسباب النهائية لأية تغيُّرات اجتماعية وثورات سياسية ليست بصيرة زائدة بالعدالة، ويُبْحَثُ عنها لا في الفلسفة بل في اقتصاد الحقبة المَعْنِيَّة. وإنَّ تزايد إدراك لاعقلانية المؤسسات الاجتماعية القائمة وعدم عدالتها لَهو عَرَضٌ من الأعراض فحسب..». إنها نظرية يقول عنها ماركسيٌّ محدث: «بتأسيس التطلعات الاشتراكية على قانون اقتصادي عقلاني للتطوّر الاجتماعي، بدلًا من تبريرها على أسس أخلاقية، يعلن ماركس وإنجلز بأن الاشتراكية ضرورة تاريخية». وهي نظرية يُتَمَسَّكُ



بها على نطاق واسع جدًا، ولكنها نادرًا ما تُصاغ بشكل واضح وصريح. ولذا، فنقدها أهم مما قد يُدْرَكُ للوهلة الأولى.

أولًا، من الواضح بما يكفي اعتماد النظرية إلى حد كبير على إمكان نبوءة تاريخية صحيحة. ولو ساءلناها- ومن المؤكد ضرورة مساءلتها- فستخسر النظرية معظم قوتها. لكن لأغراض تحليلها، سأفترض في البداية أن المعرفة التاريخية المسبقة حقيقة ثابتة، وسأشترط صراحةً أن تلك المعرفة التاريخية المسبقة محدودة، كما سأشترط أن لدينا معرفة مسبقة- لنقلْ- بخمسمائة عام قادمة، وهو شرط لا يتقيد حتى بالمزاعم الأجرأ في النزعة التاريخانية الماركسية.

والآن فلْنختبر أولًا زعم النظرية التاريخانية الأخلاقية بأن القرار الأساسي لصالح، أو ضد، أحد النظامين الأخلاقيين اللذين نحن بصددهما، هو بحد ذاته ليس قرارًا أخلاقيًا، وأنه لا يستند إلى أيٍّ اعتبار أو حسٍّ أخلاقي، بل يستند إلى توقع علمي تاريخي. هذا الزعم كما أظن لا يمكن الدفاع عنه. ومن أجل الإيضاح، سيكفي التصريح بأن الأمر المُلْزِم بالسلوك أو مبدأه متضمَّن في ذلك القرار الأساسي، وهو المبدأ الآتي: فلْتتبنَّ النظام الأخلاقي المستقبلي!، أو: فلْتتبنَّ النظام الأخلاقي الذي يتبنَّاه مَن تكون تصرفاتهم هي الأجدى لتحقيق المستقبل [للتعجيل بمجيء المستقبل]!. والآن، يبدو من الواضح عندي أنه حتى على افتراض معرفتنا الدقيقة بما ستكون عليه الحال في خمسمائة عام قادمة، فليس من الضروري بالمرة لنا تبنِّي مبدأ من هذا القبيل. فعلى الأقل، من المتصوَّر- ولْنعطِ مثلًا- أن بعض تلاميذ فولتير[1]

---

(1) فولتير: (1694- 1778)، كاتب وفيلسوف فرنسي عاش في عصر التنوير، ذاع صيته بسبب سخريته الفلسفية الظريفة ودفاعه عن الحريات المدنية ولا سيما حرية العقيدة. دافع عن الإصلاح الاجتماعي رغم وجود قوانين الرقابة الصارمة والعقوبات القاسية، فانتقد جمود الكنيسة الكاثوليكية والمؤسسات الاجتماعية الفرنسية في عصره- (المترجم).



Voltaire الإنسانيين الذين تنبأوا في عام 1764 بأن تطوّر فرنسا وصولًا إلى- ولْنقل- عام 1864 قد ينطوي على احتمال مكروه، فمن المتصوَّر على الأقل أنه كان سيقرر أن هذا التطوّر مَقيت إلى حد ما، وأنه كان لن يتبنَّى معايير نابليون الثالث الأخلاقية بوصفها معاييره، ولَكان قد قال سأكون مخلصًا لمعاييري الإنسانية، وسأعلِّمها لتلاميذي، وربما سيبقون على قيد الحياة حتى هذه المرحلة، وربما في يوم من الأيام سينتصرون. ومن المتصوَّر كذلك، على الأقل، (ولا أجزم بأكثر من هذا حاليًا) أن رجلًا يتوقع اليوم بيقين أننا نتجه إلى مرحلة عبودية، أو أننا سنعود إلى قفص المجتمع المغلق، أو أننا حتى على وشك العودة إلى حياة بدائية، فقد يقرر مع ذلك عدم تبنِّي المعايير الأخلاقية للمرحلة الوشيكة، بل يسهم في- وأيضًا بوسعه- إحياء مُثُله الإنسانية، ربما على أمل بعث أخلاقيته في مستقبل معتم.

ذلك هو كل ما يمكن تصوره، على الأقل. وربما لا يكون القرار «الأحكم» الذي يُتَّخَذ. لكن حقيقة أن قرارًا من هذا القبيل لا يَستبعده قانونٌ سيكولوجي ولا سوسيولوجي، كلّا ولا المعرفة المسبقة، يبيِّن أن الزعم الأول في النظرية التاريخانية الأخلاقية لا يمكن الدفاع عنه. فسواء كان علينا تقبل أخلاقية المستقبل لكونها أخلاقية المستقبل فحسب، فذلك في حد ذاته مجرد مشكلة أخلاقية. فالقرار الأساسي لا يمكن استمداده من أية معرفة بالمستقبل.

في الفصول السابقة ذكرتُ «النزعة الوضعية الأخلاقية» (ولا سيما نزعة هيجل)، وهي نظرية عدم وجود معيار أخلاقي، بل الأخلاق هي التي توجد، وأنَّ ما يوجد هو المعقول والخير. ولذا، فـ«القوة هي الحق». الجانب العملي في تلك النظرية هو: استحالة النقد الأخلاقي للأوضاع القائمة؛ مادامت تلك الأوضاع بحد ذاتها هي التي تحدد المعيار الأخلاقي للأمور. وعلى هذا، ليست النظرية التاريخانية الأخلاقية التي ننظر فيها سوى صورة



أخرى من النزعة الوضعية الأخلاقية؛ لأنها تؤمن بأن «القوة القادمة هي الحق»، وهنا يحلُّ المستقبلُ محلَّ الحاضر؛ هذا كل ما في الأمر. والجانب العملي في النظرية هو: استحالة النقد الأخلاقي للأوضاع القادمة، مادامت تلك الأوضاع هي التي تحدد المعيار الأخلاقي للأمور. والفارق بين «الحاضر» و«المستقبل» هنا ليس سوى فارق في الدرجة، بطبيعة الحال. فالمرء يمكنه القول بأن المستقبل يبدأ غدًا أو في الخمسمائة سنة القادمة أو في المائة سنة القادمة. ففي بنيتها النظرية لا يوجد فرق بين نزعةٍ محافِظة أخلاقيًا ونزعةِ حداثةٍ أخلاقية ونزعةٍ مستقبلية أخلاقية. ولا يوجد خيار بينها في ما يتعلق بالمشاعر الأخلاقية. فإذا كان المستقبلي الأخلاقي ينتقد جُبْنَ المحافِظ أخلاقيًا الذي ينحاز إلى القوة فإن المحافِظ أخلاقيًا يمكنه إلقاء المسؤولية عليه؛ فبمقدوره القول بأن المستقبلي الأخلاقي جبان مادام ينحاز إلى القوة التي ستوجد مع حكام الغد.

وأنا واثق من أن ماركس لو فكر في تلك المعاني الضمنية لَكان تنكَّر لنظريته التاريخانية الأخلاقية ورَفَضَها. فثمة ملاحظات عديدة وتصرفات عديدة تُثبت أن قراره لم يكن حُكْمًا علميًا بل دافعًا أخلاقيًا، ألا وهو الرغبة في نجدة المقهورين والمضطهدين وفي تحرير عمال بائسين يتعرضون للاستغلال بكل فَجَاجَة، فهذه الرغبة هي التي قادته إلى الاشتراكية. ولا شك عندي في أن ذلك النداء الأخلاقي هو السرُّ في تأثير تعاليم ماركس. وكان يُعَزِّزُ من قوة هذا النداء بشكل هائل أن ماركس لم يُلْقِ وعظًا أخلاقيًا مجردًا. فهو لم يزعم امتلاكَه أيَّ حق في الوعظ. مَن- ويبدو أنه قد سأل نفسَه- يعيش مخلصًا لمعياره في الحياة شريطة ألا يكون معيارًا متدنيًا؟. ذلك هو الشعور الذي قاده في الأمور الأخلاقية إلى الاعتماد على أقوال قاصرة [وهو أقل ما يمكن أن يُقال في هذا الشأن]، والذي قاده في العلم



الاجتماعي النبوئي إلى محاولة العثور على سلطة مرجعية في شؤون الأخلاق، جديرة بالاعتماد أكثر مما كان يستشعر هو نفسه.

ومن المؤكد أن مقولات كالحرية والمساواة في الأخلاق العملية عند ماركس لعبت دورًا رئيسيًا. وفي نهاية الأمر، كان ماركس أحد الذين تبنَّوا أفكار عام 1789 الرفيعة تبنيًا جادًا. ثم رأى بنفسه كيف حدث الانحراف بمفهوم كـ«الحرية» دون حياء. وذلك هو السبب في أنه لم يُلْقِ موعظة عن الحرية بالكلمات، بل بَشَّرَ بها ووعظ بها في سلوكه العملي. لقد أراد أن يحسِّن المجتمع، ويعني التحسين عنده المزيد من الحرية، والمزيد من المساواة، والمزيد من العدالة، والمزيد من الأمان، ورفع مستويات المعيشة، ولا سيما أن تقصير يوم العمل يعطي العمال «بعض» الحرية. لقد كانت كراهيته النفاق وعزوفه عن الحديث عن تلك «المثاليات العالية»، جنبًا إلى جنب تفاؤليته المدهشة، وثقته في أن كل ذلك سيتحقق في المستقبل القريب، هي التي قادته إلى سَتْرِ معتقداته الأخلاقية خلف صياغات تاريخانية. وإني لأجزم بأن ماركس لم يكن ليدافع بجدية عن نزعة وضعية أخلاقية تلبس ثوب مستقبلية أخلاقية لو أدرك أنها تعني إقرارًا مستقبليًا بأن القوة هي الحق. ولكن يوجد آخرون ممن ليست لديهم محبته العاطفية للإنسانية، والذين هم مستقبليون أخلاقيون نظرًا إلى المنافع الضمنية، أيْ انتهازيون يريدون أن يكونوا في الجانب الفائز. النزعة المستقبلية الأخلاقية منتشرة اليوم. وأساسُها الانتهازي الأعمق الاعتقادُ بأن الخير لا بدّ سينتصر «في نهاية المطاف» على الشر. ولكن المستقبليين الأخلاقيين ينسون أننا لن نعيش حتى نرى النتيجة «النهائية» للأحداث الحالية. «التاريخ سيكون هو قاضينا الذي يحكم!»: ما الذي يعنيه هذا؟، يعني أن «النجاح» سيفصل في الأمر. عبادة النجاح وتقديس قوة المستقبل هي المعيار الأعلى للعديد ممن لا يعترفون بأن القوة الحاضرة هي الحق. (فهم ينسون تمامًا أن الحاضر هو



مستقبل الماضي). والأساس في كل ذلك هو حل وسط توفيقي فاتر بين تفاؤل أخلاقي وريبة أخلاقية. فمن الصعب أن تؤمن براحة الضمير، ومن الصعب أيضًا مقاومة الدافع إلى أن تكون في الجانب الفائز.

تتوافق كل تلك الملاحظات النقدية مع الافتراض بأنه يمكننا توقع المستقبل- ولْنقل- لمدة خمسمائة عام قادمة. لكن لو أسقطنا هذا الافتراض الزائف تمامًا، ستفقد النظرية التاريخانية الأخلاقية كل ما فيها من معقولية. ويتعيَّن علينا إسقاطه. نظرًا إلى أنه لا توجد سوسيولوجيا نبوئية تساعدنا على انتقاء نظام أخلاقي. فنحن ليس بمقدورنا نقل مسؤوليتنا عن انتقاء من هذا القبيل إلى أيِّ شخص، ولا حتى إلى «المستقبل».

ليست نظرية ماركس التاريخانية الأخلاقية سوى ثمرة رؤيته المتعلقة بمنهج العلم الاجتماعي وثمرة حتميته السوسيولوجية، وهي رؤية صارت في أيامنا الحالية رائجة إلى حد ما. فكل آرائنا بما فيها معاييرنا الأخلاقية تعتمد على المجتمع ووضعه التاريخي. فهي نتاجات لمجتمع أو وضع طبقي بعينه. التعليم يُعَرَّفُ بأنه عملية خاصة يحاول المجتمع من خلالها «أن ينقل» لأفراده «ثقافته المحتوية على معايير يمكنهم العيش من خلالها»، و«نسبة النظرية والممارسة التعليمية إلى النظام السائد» أمر مؤكَّد. العلم أيضًا يعتمد على الفئة الاجتماعية للفاعل العلمي، إلخ.

إن نظرية من هذا النوع الذي يؤكد عدم الاستقلال السوسيولوجي لآرائنا تُسَمَّى في بعض الأحيان «مذهبية اجتماعية» [مذهبية سوسيولوجية] soci-ologism، وحين يحدث تعويل على عدم الاستقلال التاريخي فهي تُسَمَّى «مذهبية تاريخية» historism. (ويجب ألا تختلط المذهبية التاريخية بالنزعة التاريخانية historicism). ومادامت المذهبية السوسيولوجية والمذهبية التاريخية تدعمان حتمية المعرفة العلمية من خلال المجتمع أو التاريخ، فسأناقشهما في الفصلين التاليين. ومادامت المذهبية السوسيولوجية تتصل بالنظرية الأخلاقية، فسأضيف بضع ملاحظات هنا. لكن قبل الخوض في



أية تفاصيل، أودُّ إيضاح رأيي بشأن تلك النظريات ذات الطابع الهيجلي. وأعتقد أنها تثرثر بتفاهات ترتدي رَطانة الفلسفة التنبوئية.

فلْنختبر هذه «المذهبية السوسيولوجية» الأخلاقية. إن القول بأن الإنسان وأهدافه هما بمعنى ما نتاج مجتمع لَهي فكرة صحيحة بدرجة كافية. لكن من الصحيح أيضًا أن المجتمع نتاج الإنسان وأهدافه، وقد صار الأمر كذلك إلى حد كبير. السؤال الرئيسي هو: أيٌّ هذين الجانبين من العلاقات بين الإنسان والمجتمع هو الأهم؟، وأيُّهما هو المؤكد؟.

سنفهم المذهبية السوسيولوجية فهمًا أفضل لو قارنَّاها بالرؤية «الطبيعية» المناظِرة، ومُفادها أن الإنسان وأهدافه هما نتاج الوراثة والبيئة. ومرة أخرى يجب الاعتراف بأن ذلك صحيح بما يكفي. لكن من المؤكد تمامًا أن بيئةَ الإنسان نتاجُ الإنسان وأهدافه إلى حد كبير أيضًا (وإلى مدى محدود، فالأمر نفسه يُقال بخصوص صفاته الوراثية). ومرة أخرى، لا بدّ أن نسأل: أيٌّ من هذين الجانبين هو الأهم والأثْرَى؟. قد تكون الإجابة أسهل لو أعطينا السؤال الشكل الأكثر عملية الآتي. نحن- الجيل الذي يعيش الآن- بعقولنا وآرائنا نتاج والديْنا إلى حد كبير، ونتاج الطريقة التي نشأنا بها. لكن الجيل التالي سيكون، بقدر مماثل، نتاجنا نحن، نتاج أفعالنا والطريقة التي أنشأناه عليها. فأيُّ الجانبين هو الجانب الأهم عندنا اليوم؟.

لو حملنا هذا السؤال على محمل الجد، فسنجد أن النقطة الحاسمة هي أن عقولنا وآراءنا رغم اعتمادها إلى حد كبير على تنشئتنا فهي ليست كذلك كليًّا. فلو كانت تعتمد كليًّا على تنشئتنا، ولو كنَّا غير قادرين على النقد الذاتي وعلى التعلم من طريقتنا في رؤية الأشياء ومن تجربتنا، فإن الطريقة التي أنشأَنا عليها الجيلُ السابق ستحدِّد- بطبيعة الحال- الطريقة التي نُنْشِئُ بها الجيل التالي. لكن من المؤكد تمامًا أن الأمر ليس كذلك. وعلى هذا، يمكننا تركيز مَلَكاتنا النقدية على المشكلة الصعبة في تنشئة الجيل التالي بطريقة نعتبرها أفضل من الطريقة التي نشأْنا بها نحن أنفسُنا.



ويمكن التعامل مع الموقف الذي يؤكد كثيرًا المذهبية السوسيولوجية بطريقة مماثلة تمامًا. فالقولُ بأن عقولنا ووجهات نظرنا نتاج «المجتمع» بطريقة ما، قولٌ صحيح على نحو محدود القيمة. الجانب الأهم من بيئتنا هو جانبها الاجتماعي، ويعتمد الفكر على وجه الخصوص إلى حد كبير جدًا على التواصل والعلاقات الاجتماعية، واللغةُ، وهي وسيط الفكر، ظاهرةٌ اجتماعية. لكننا لا ننكر بكل بساطة أن بمقدورنا فحص أفكارنا وانتقادها وتحسينها، والأكثر من هذا بمقدورنا تغييرها وتحسين بيئتنا المادية وفقًا لتغيُّر أفكارنا أو تعديلها. والأمر نفسه صحيح فيما يتعلق ببيئتنا الاجتماعية.

إن كل تلك الاعتبارات مستقلة تمامًا عن «مشكلة الإرادة الحُرَّة» من الناحية الميتافيزيقية. وحتى مَن لا يؤمن بالحتمية يعترف بقدر من الاعتماد على العوامل الوراثية وعلى التأثير البيئي ولا سيما الاجتماعي. ومن ناحية أخرى، لا بدّ أن يوافق المؤمِن بالحتمية على أن وجهات نظرنا وأفعالنا لا تحددها تمامًا الوراثة والتعليم والتأثيرات الاجتماعية وحدها، بل لا بدّ من اعترافه بوجود عوامل أخرى، مثلًا التجارب «العارِضة» التي تتراكم أثناء حياة المرء، والاعتراف بأنها تمارس تأثيرها أيضًا. النزعة الحتمية أو اللاحتمية، مادامتا داخل حدودهما الميتافيزيقية، لا تؤثران في مشكلتنا [ليستا مهمتين فيما نحن بصدده]. وبيت القصيد أنهما قد تتجاوزان إلى ما وراء هذه الحدود، فالنزعة الحتمية الميتافيزيقية قد تشجِّع مثلًا الحتمية السوسيولوجية أو «المذهبية السوسيولوجية». وفي هذه الحالة تُواجَه النظرية بالتجربة. وتبيِّن التجربة أنها غير سليمة بكل تأكيد.

ولْنضرب مثلًا من مجال علم الجمال، وهو يحتوي على بعض الشبه بمجال علم الأخلاق: من المؤكد أن بيتهوفن هو «نتاج» التعليم والتراث الموسيقي إلى حد ما، والعديد ممن يهتمون به سيتأثرون بهذا الجانب في أعماله الموسيقية. ولكن الجانب الأهم هو أنه مُنْتِجُ موسيقاه أيضًا، ومن ثَمَّ منتِج تراث وتعليم موسيقي. لا أريد الدخول في نزاع مع الحتمي الميتافيزيقي الذي سيصرُّ على أن كل مقطع موسيقي كتبه بيتهوفن كان



محددًا بمزيج من التأثيرات الوراثية والبيئية. فمقولة من هذا القبيل بلا معنى تمامًا على المستوى الإمبريقي، مادام لا أحد يمكنه فعلًا «تفسير» قطعة موسيقية واحدة من أعماله بتلك الطريقة. الأمر المهم هو أن كل واحد يعترف بأن ما كتبه بيتهوفن لا يمكن تفسيره من خلال أعمال سابقيه الموسيقية، ولا من خلال البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها، كلّا ولا من خلال صَمَمِه، لا ولا من خلال الطعام الذي كانت تطبخه مديرة منزله. وبكلمات أخرى، لا يمكن أن تفسِّره أيةُ مجموعة محددة من التأثيرات البيئية أو الظروف المتاحة لبحث إمبريقي، أو أيُّ شيء يمكننا معرفته عن صفاته الوراثية.

ولا أنكر وجود بعض الجوانب السوسيولوجية المهمة في أعمال بيتهوفن. فمن المعروف، على سبيل المثال، أن الانتقال من الأوركسترا السيمفوني الصغير إلى الكبير يرتبط، بطريقة ما، بالتطوّر الاجتماعي السياسي. فالأوركسترا كفَّتْ عن كونها هواية خاصة بالأمراء، وبدأت الطبقة الوسطى المهتمة بنشر الموسيقى في دعمها إلى حد ما. وأنا على استعداد لتقدير أيِّ «تفسير» سوسيولوجي من هذا النوع، وأعترف أن جوانب من هذا القبيل تستحق درسًا علميًا. (وفي النهاية، أنا نفسي قمتُ بدرس مماثل في هذا الكتاب، عند تناولي لأفلاطون مثلًا).

وعلى نحو أدق: ما موضوع هجومي إذن؟. إنه المبالغة في أيِّ جانب من هذا النوع وتعميمه. فإذا «فسَّرنا» أوركسترا بيتهوفن السيمفوني بتلك الطريقة التي ألمحتُ إليها أعلاه، نكون قد فسَّرنا أقل القليل. ولو وصفنا بيتهوفن بأنه ممثل البرجوازية في عملية تحرير نفسها نكون قد قلنا أقل القليل، ولو كان صحيحًا. فوظيفة من هذا النوع تُناسب بكل تأكيد إنتاج موسيقى رديئة (كما نرى من موسيقى فاجنر Wagner). ولا نستطيع تفسير عبقرية بيتهوفن بتلك الطريقة، أو بأية طريقة إطلاقًا.

أعتقد أن وجهات نظر ماركس يمكن استخدامها أيضًا في الدحض الإمبريقي للحتمية السوسيولوجية. لأننا لو نظرنا في ضوء هذه العقيدة،



فالنظريتان، نظرية الفعالية activism والنزعة التاريخانية historicism، وكفاحهما من أجل التفوق في نظام ماركس، سيتعيَّن علينا القول بأن النزعة التاريخانية أنسب إلى المُدافِع المحافِظ منها إلى الثوري أو حتى المُصْلِح. وفي حقيقة الأمر، كان هيجل يستخدم النزعة التاريخانية بهذا الاتجاه. وحقيقة أن ماركس لم يستلِمْها من هيجل فحسب بل كساها بمذهبه في الفعالية، يبيِّن أن الجانب الذي يتخذه رجل ما في الصراع الاجتماعي ليس من الضروري أن يُملي عليه قراراته الفكرية. فهذه القرارات لا تحددها- كما في حالة ماركس- المصلحة الحقيقية للطبقة التي يدعمها، بل تحددها عوامل عارِضة كتأثير السلَف أو ربما قصر النظر. ومن ثَمَّ، في هذه الحالة، تُعَزِّز المذهبية السوسيولوجية فهمَنا لهيجل، وأما في حالة ماركس نفسه فيتضح أنها تعميم غير مبرَّر. حالة مماثلة هي استخفاف ماركس بأهمية أفكاره الأخلاقية. فلا يمكن الشك في أن سرَّ تأثيره الديني كان في ندائه الأخلاقي، وأن نقده للرأسمالية كان مؤثرًا أساسًا لكونه نقدًا أخلاقيًا. لقد بيَّن ماركس أن نظامًا اجتماعيًا يمكن بحد ذاته أن يكون غير عادل، وأنه حين يكون النظام سيئًا فكل الاستقامة الخلقية لدى الأفراد الذين يتكسَّبون منه هي مجرد استقامة خلقية مفتعلة وزائفة. هي مجرد نفاق. فمسؤوليتنا تمتد إلى النظام، وإلى المؤسسات التي تسمح له بالاستمرار.

تلك هي نزعة ماركس الراديكالية الأخلاقية، وهي التي تفسِّر تأثيره، وتلك هي الحقيقة الآمِلة في حد ذاتها. ولا تزال تلك الراديكالية الأخلاقية حيَّة بيننا إلى اليوم. ومن مهمتنا الحفاظ عليها حيَّة، ومنعها من الذهاب إلى الطريق الذي تذهب فيه راديكاليته السياسية. الماركسية «العلمية» ماتت. أما شعورها بالمسؤولية الاجتماعية ومحبتها للحرية، فلا بد أن يظلا على قيد الحياة.



نتائج واستخلاصات

العقلانية، بمعنى التماس معيار للحقيقة شامل وغير شخصي، تكتسب أهمية قصوى... ليس في العصور التي سادت فيها فقط، بل أكثر أيضًا، في تلك الأزمنة الأقل حظًا التي احتُقرت فيها ورُفضت بوصفها حلمًا ساذجًا لرجال تعوزهم القدرة على القتل حين لا يمكنهم الاتفاق.

- برتراند رَسِلْ.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثالث والعشرون

سوسيولوجيا المعرفة

لا ريب في أن فلسفات هيجل وماركس التاريخانية نتاجات مميزة لعصرهما؛ عصر التغيُّر الاجتماعي. فشأنها شأن فلسفات هيراقليطس وأفلاطون، وفلسفات أوجست كونت ومِلْ ولامارك Lamark وداروين، هي فلسفات التغيُّر، وهي تشهد على تأثيرٍ أدَّى إليه تغيُّرُ البيئة الاجتماعية في عقول مَن عاشوا فيها، ولا شك في أنه تأثير هائل ومرعب نوعًا ما. وكان رد فعل أفلاطون على وضع من هذا القبيل أنْ حاولَ إيقاف أيِّ تغيُّر. أما الفلاسفة الاجتماعيون الأحدث عهدًا فقد ظهر لي أن ردَّ فعلهم مغاير تمامًا، حيث تقبلوا التغيُّر بل هلَّلوا له، وإنْ بدا لي أن حب التغيُّر عندهم يساوره قدرٌ من التردد والتناقض. فهُم وإنْ تخلَّوا عن أيِّ أمل في إيقاف التغيُّر، اجتهدوا بوصفهم تاريخانيين في التنبوء به، ومن ثَمَّ جعْله قيْد سيطرة عقلانية، ولا ريب في أن هذا بدا محاولة لترويضه. لذا، يبدو أن التغيُّر عند التاريخاني لم يفقد تمامًا أهواله ورعبه.

في عصرنا، حيث لا يزال التغيُّر أسرع، نجد رغبةً لا في التنبوء بالتغيُّر فحسب، بل في السيطرة عليه من خلال تخطيط مركزي واسع النطاق. تلك الرؤى الكليَّة [الشمولية] (التي انتقدتُها في كتابي «فقر النزعة التاريخانية»



The Poverty of Historicism) تمثل حلًا وسطًا توفيقيًا، لو جاز التعبير، بين نظريات أفلاطونية وماركسية. فقد اندمجت إرادة أفلاطون لإيقاف التغيُّر بعقيدة ماركس في حتميته، فأثمرتا معًا «توليفًا» هيجليًا، مُفاده المطالبة بأنه مادام لا يمكن إيقاف التغيُّر تمامًا فينبغي على الأقل أن «تُخطط له» الدولةُ بسلطتها الممتدة الواسعة، وأن تسيطر عليه.

إن موقفًا كهذا يبدو- للوهلة الأولى- محتويًا على نزعة عقلانية، فهو يرتبط ارتباطًا وثيقًا بحلم ماركس بـ«مملكة الحرية» التي يكون فيها الإنسان سيد مصيره للمرة الأولى. لكن هذا الموقف في حقيقة حاله، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بعقيدة تتعارض مع العقلانية على وجه التحديد (ولا سيما مع عقيدة وحدة الجنس البشري العقلانية، انظر الفصل الرابع والعشرين)، وهي عقيدة تتماشى تمامًا مع الاتجاهات اللاعقلانية والباطنية في عصرنا. وإني لأضع في اعتباري الاعتقاد الماركسي بأن آراءنا- بما فيها آراؤنا العلمية والأخلاقية- تحددها المصلحة الطبقية والوضع التاريخي والاجتماعي لعصرنا بشكل أعم. وتحت اسم «سوسيولوجيا المعرفة» أو «المذهبية السوسيولوجية» تطوّرت تلك العقيدة مؤخرًا (فطورها شيللر M. Sche-ler ومانهايم K. Mannheim على الأخص) بوصفها نظرية في الحتمية الاجتماعية للمعرفة العلمية.

تقول سوسيولوجيا المعرفة إن التفكير العلمي ولا سيما في الشؤون الاجتماعية والسياسية، لا يمضي قدمًا في الفراغ، بل يحدث في جو مشروط اجتماعيًا. فهو متأثر إلى حد كبير بعناصر لاواعية أو بعناصر دون الوعي. وتظل تلك العناصر خفية عن عين المفكِّر فلا يَلْحظها؛ لأنها تشكل- إنْ جاز التعبير- المحلَّ الفعلي الذي يسكن هو نفسه فيه، أيْ «موطنه الاجتماعي». إن الموطن الاجتماعي الخاص بالمفكر يحدد النظام الكلي للآراء والنظريات التي تبدو له صحيحة أو بديهية لا يطولها



الشك. فهي تبدو له كما لو أنها صحيحة وبسيطة جدًا على المستوى المنطقي، مثلًا كعبارة «كل الموائد هي موائد». وهذا ما يفسِّر عدم إدراكه إطلاقًا أية فرضيات يتحرك على أساسها. ويمكننا الوقوف على فرضياته الكامنة لو قارنّاه بمفكر آخر يعيش في موطن اجتماعي مغاير تمامًا، فهو أيضًا سيمضي قدمًا انطلاقًا من نظام فرضيات لا يرقى إليه شك أبدًا، لكنه نظام مختلف تمامًا. ولأنه مختلف فلا يوجد جسر فكري ولا حل وسط توفيقي يمكن عمله بين هذين النظامين. فكل نظام منهما له فرضياته المختلفة والمحددة اجتماعيًا، وهو ما يُطلِق عليه سوسيولوجيو المعرفة «أيديولوجيا كليَّة».

تُعتبر سوسيولوجيا المعرفة بلْورةً هيجلية لنظرية كانط في المعرفة؛ لأنها تواصل اتجاهات كانط في انتقاد ما نصطلح على تسميته بنظرية المعرفة «السلبية». وأقصد نظرية الإمبريقيين وصولًا إلى هيوم Hume، وبمَن فيهم هيوم[1]، التي تقول بتدفق المعرفة علينا من خلال حواسنا، وبأن الخطأ الذي نقع فيه يرجع إلى تدخُّلنا في المادة الحسية المعطاة، أو إلى تداعيات تطوّرتْ في نطاقها، والطريقة المُثْلى لتجنب الوقوع في الخطأ هو أن نظل سلبيين تمامًا تجاه تدفق المعرفة ومستقبلين لها فقط. وضد نظرية وعاء المعرفة هذه (وهي ما أُطْلِقُ عليها «نظرية العقل الجردل»)، يجادل كانط بأن المعرفة ليست مجموعة من العطايا تستلمها حواسُّنا وتُخَزِّنُها في العقل كما لو أنه متحف، بل المعرفة ثمرة نشاطنا العقلي إلى حد كبير حيث يتعيَّن علينا الانخراط بفاعلية ونشاط في البحث، مقارنين، وموحِّدين،

(1) ديفيد هيوم: (1711- 1776)، فيلسوف واقتصادي ومؤرخ إسكتلندي، كان أول فيلسوف كبير يطرح فلسفة طبيعية شاملة تألفت جزئيًا من رفض الفكرة السائدة تاريخيًا بأن العقول البشرية نسخة مصغرة عن العقل الإلهي. قال عنه كانط: لقد أيقظني هيوم من السُبَات الدوجماطيقي- (المترجم).



ومُعمِّمين، إنْ كنا نريد تحصيل معرفة. ونطلق على تلك النظرية نظرية المعرفة «الإيجابية». وفي هذا الصدد، يتخلى كانط عن نموذج في العلم يخلو من أية فرضيات مسبقة، ولا يمكن الدفاع عنه. (وحتى هذا النموذج ينطوي على تناقض ذاتي، وهو ما سيتضح في الفصل التالي). لقد أوضح كانط إيضاحًا تامًا أنه لا يمكننا البدء من لا شيء، وأنه يتعيَّن علينا التعامل مع مهمتنا المجهَّزة بنظام من فرضيات مسبقة نتمسك بها دون اختبارها بمناهج العلم التجريبية؛ ويُسَمَّى هذا النظام «جهاز المقولات». وقد اعتقد كانط أنه من الممكن اكتشاف جهاز مقولات واحد وصحيح ثابت، يمثل إنْ جاز التعبير إطارًا ثابتًا بالضرورة لعدَّتنا الفكرية، أيْ «العقل» الإنساني. هذا الجانب من نظرية كانط تخلَّى عنه هيجل الذي لم يؤمن- مخالفًا كانط- بوحدة الجنس البشري. كان هيجل يقول إن عدَّة الإنسان الفكرية متغيرة باستمرار، وإنها جزء من ميراثه الاجتماعي. وعلى هذا، لا بدّ أن يتزامن تطوّر العقل الإنساني مع التطوّر التاريخي لمجتمعه، أيْ مع تطوّر الأمة التي ينتمي إليها. ونظرية هيجل تلك، لا سيما اعتقاده بأن كل المعرفة وكل الحقيقة «نسبية»- بمعنى أن التاريخ هو الذي يحددها- يُطْلَقُ عليها أحيانًا «نزعة تاريخية» [مذهبية تاريخية] historism، (تمييزًا لها عن «النزعة التاريخانية» historicism، كما ذكرتُ في الفصل السابق)، ومن الواضح أن سوسيولوجيا المعرفة أو «النزعة السوسيولوجية» ترتبط ارتباطًا وثيقًا بها أو تتطابق تقريبًا معها، والفرق الوحيد هو أنها- في ظل تأثير ماركس- تركِّزُ على أن التطوّر التاريخي لا ينتِج «روحًا قومية» موحَّدة، كما يرى هيجل، بل ينتج «أيديولوجيات كليَّة» متعددة وأحيانًا متعارضة داخل الأمة الواحدة، وفقًا للطبقة أو الفئة الاجتماعية أو الموطن الاجتماعي، عند مَن يعتنقون تلك الأيديولوجيات.

ولكن التماثل مع هيجل يمضي إلى أبعد من هذا. لقد قلتُ أعلاه



إنه طبقًا لسوسيولوجيا المعرفة، ليس من الممكن إنشاء جسر فكري أو حل وسط توفيقي بين الأيديولوجيات الكليَّة المختلفة. ولا يُقْصَدُ حمْل تلك الشكيَّة الراديكالية على محمل الجد تمامًا كما يبدو. فثمة طريقة للخروج منها، طريقة تُناظِرُ المنهجَ الهيجلي في تجاوز الصراعات التي سبقته في تاريخ الفلسفة. فهيجل- وهو روح متوازنة تحلِّق بحرية فوق دوامة فلسفات متعارضة- يختزلها كلها إلى مجرد مكوِّنات في توليفات أعلى، داخل نظامه الفلسفي. وبالمثل، يرى سوسيولوجيو المعرفة أن «التفكيرَ المتوازن المتحرر» عند النخبة [الإنتليجنسيا] المغروزة بشكل فضفاض في تقاليد اجتماعية قادرٌ على تجنب مزالق الأيديولوجيات الكليَّة: فتقدر النخبة على اختراقها والرؤية من خلالها، وكشف النقاب عن تنوعها وعن الدوافع الخفية والمحدِّدات الأخرى التي تُلْهِمُها. ومن ثمَّ، تؤمن سوسيولوجيا المعرفة بأن درجة الموضوعية الأعلى يمكن تحقيقها عن طريق تفكير متوازن متحرر يُحلل الأيديولوجيات الخفية المتنوعة وجذورها في اللاوعي. يبدو أن الطريق إلى معرفة صحيحة هو كشف النقاب عن فرضيات لاواعية، وهو نوع من علاج نفسي لو جاز التعبير، أو إنْ جاز لي القول «علاج اجتماعي». وحده مَن يستطيع أن يحلل تحليلًا اجتماعيًا، ومَن يتحرَّر من ذلك المركَّب الاجتماعي، أيْ مِن أيديولوجيته الاجتماعية، يستطيع الحصول على توليفة المعرفة الموضوعية الأعلى.

في فصل سابق، عند تناول «الماركسية الجلفة» ذكرتُ اتجاهًا يمكن ملاحظته لدى مجموعة فلاسفة محدثين، وهو الاتجاه إلى كشف النقاب عن الدوافع الخفية التي تحرِّك أفعالنا. تُعْزَى سوسيولوجيا المعرفة إلى تلك المجموعة، ومعها التحليل النفسي وفلسفات بعينها تكشف النقاب عن «اللامعنى» في مبادئ أو تعاليم خصومها. وفيما أعتقد، تكمن شعبية وجهات النظر تلك في سهولة تطبيقها، وفي الارتياح الذي تمنحه لمَن يرون



من خلالها الأشياء، عبر حماقات غير مستنيرة. ولكن تلك السعادة مؤذية وضارة، إنْ لم تكن كل تلك الأفكار مسؤولة عن هدْم الأساس العقلاني لأية مناقشة، بإقامة ما أسميه «تمكين الدوجمائية». (وهو ما يماثل إلى حد ما «الأيديولوجيا الكليَّة»). وقد فعلت الهيجلية ذلك بإعلانها قبول التناقضات، بل وحتى إثراءها. لكن إنْ لم نتخلص من التناقضات فسيستحيل أيُّ نقد وأيُّ نقاش، مادام النقد يقوم على الإشارة إلى التناقضات إما داخل النظرية محل النقد، أو بينها وبين بعض حقائق التجربة. والموقف من التحليل النفسي مماثل: فالمحلل النفسي يمكنه تفسير أية اعتراضات بإيضاح أنها ترجع إلى أشكال من الكبت لدى الناقد. ولا يحتاج فلاسفة المعنى- مرة أخرى- سوى إلى الإشارة إلى أن ما يتمسك به خصومهم خَلْوٌ من المعنى، وهو ما سيظل صحيحًا دومًا، مادام «اللامعنى» يمكنه إقرار أن أية مناقشة حوله هي بحكم التعريف بلا معنى. وقد اعتاد الماركسيون، بطريقة مماثلة، على تفسير اختلاف عدوهم بتحيُّزه الطبقي، واعتاد سوسيولوجيو المعرفة على تفسير اختلافه عنهم بأيديولوجيته الكليَّة. ومن اليسير تعبئة مناهج من هذا القبيل والتسلِّي بها عند مَن يتمسكون بها، لكنها تهدم بشكل واضح أساس النقاش العقلاني، وستؤدي في نهاية الأمر حتمًا إلى مناهضة النزعة العقلانية، وإلى نزعة باطنية.

ورغم تلك المخاطر، لا أفهم السبب في أنه ينبغي عليَّ التخلِّي تمامًا عن متعة التعامل بتلك المناهج. فمثل المحلل النفسي الذي يطبِّق التحليل النفسي على الناس بشكل أفضل، يدعو المحللون السوسيولوجيون إلى تطبيق مناهجهم على أنفسهم بسخاء لا يُقاوَم تقريبًا. أليس وصفهم للإنتليجنسيا المتجذِّرة بشكل فضفاض في التقاليد وصفًا جدّ قريب من جماعتهم الاجتماعية؟، وأليس من الواضح أيضًا- على افتراض أن نظرية الأيديولوجيات الكليَّة نظرية صحيحة- أنه جزء من أية أيديولوجيا كليَّة



تؤمن بأن جماعة المرء تخلو من التحيُّز وأن النخبة هي القادرة وحدها على تبنِّي الموضوعية؟، ثم أليس من المتوقع لهذا السبب، على افتراض صدق تلك النظرية، أن مَن يتمسكون بها سيَخدعون أنفسَهم دون وعي بإنتاج تعديلٍ على النظرية من أجل إنشاء موضوعية وجهات نظرهم؟. وهل بمقدورنا إذن أن نحمل على محمل الجد زعمَهم بأنه عن طريق تحليلهم السوسيولوجي لأنفسهم يحققون درجة أعلى من الموضوعية، وزعمَهم بأن التحليل الاجتماعي يمكنه طرح أية أيديولوجيا كليَّة جانبًا؟. لكن بمقدورنا حتى التساؤل عمَّا إذا لم تكن النظرية بأكملها تعبِّر ببساطة عن المصلحة الطبقية لتلك الجماعة الخاصة، وعن الإنتليجنسيا المتجذِّرة بشكل فضفاض في التقاليد، وإنْ كان من الثابت بما فيه الكفاية أن الهيجلية هي لسانهم الأم.

كم هم قلة سوسيولوجيو المعرفة الذين نجحوا في العلاج ألاجتماعي!؛ أيْ في استئصال أيديولوجيتهم الكليَّة، وهو ما سيتضح بشكل خاص، لا سيما لو وضعنا في حسباننا علاقتهم بهيجل. فلا يَخطر على بالهم أنهم ليسوا سوى تكرار له، ولا يعتقدون أنهم تجاوزوه فقط، وإنما نجحوا في الرؤية من خلاله وحللوه سوسيولوجيًا أيضًا، وأن بمقدورهم الآن النظر إليه، لا من أيِّ موطن اجتماعي خاص، بل موضوعيًا من موضع أعلى منه ومتفوِّق عليه. ويقول لنا هذا الفشل الملموس في تحليل الذات ما فيه الكفاية.

لكن، فلْنُنَحِّ المزاح جانبًا، ثمة اعتراضات أخطر. فسوسيولوجيا المعرفة لا تُبيد الذاتَ فحسب، ولا تشجِّع على التحليل الاجتماعي فحسب، بل تكشف أيضًا عن فشل مذهل في فهم موضوعها الرئيسي فهمًا دقيقًا، أيْ: الجوانب الاجتماعية في المعرفة، أو على الأصح، في المنهج العلمي. فهي تَعتبر العلم أو المعرفة عملية تحدث في عقل العالِم الفرد أو «وعيه»، أو ربما هي نتاج عملية على هذه الشاكلة شريطة فهمها بتلك الطريقة، فما



نسميه الموضوعية العلمية يصبح غير قابل للفهم تمامًا أو حتى مستحيلًا حقًا، لا في العلوم الاجتماعية أو السياسية فحسب، حيث تلعب المصالح الطبقية والدوافع الخفية المماثلة دورًا، بل الأزيد في العلوم الطبيعية أيضًا. وكل مَن لديه فكرة عن تاريخ العلوم الطبيعية يعرف الإصرار والمثابرة العاطفية التي تميز العديد من خلافاتها. فالتحيُّز الذي يبديه بعض علماء الطبيعة لصالح ذرِّيَّتهم الفكرية أشد بكثير من قدر التحيُّز السياسي المؤثر في النظريات السياسية. ولو عثرنا على الموضوعية العلمية في حياد عالِم أو موضوعيته، كما تفترض بسذاجة النظرية السوسيولوجية في المعرفة، فسيتعيَّن علينا توديعها بعبارة بسيطة: «مع السلامة». وفي الواقع، لا بدّ أن نتحلَّى بارتياب أكبر مما تتحلَّى به سوسيولوجيا المعرفة؛ فلا شك في أننا نعاني جميعًا في ظل نظام تحيُّزاتنا (أو «الأيديولوجيات الكليَّة»، لو فضَّلنا هذا المصطلح)، وأننا جميعًا نسلم بالعديد من الأشياء على أنها بديهية، فنقبلها دون تمحيص، وحتى باعتقاد ساذج ويقيني بأن النقد غير ضروري بالمرة، ولا يُسْتَثْنى العلماء من هذه القاعدة، حتى وإنْ طهَّروا أنفسهم سطحيًا من بعض تحيُّزاتهم في مجال عملهم. لكنهم لم يطهِّروا أنفسهم بواسطة تحليل اجتماعي أو أيِّ منهج مماثل؛ فهُم لم يحاولوا القفز إلى مستوى أعلى مِن الذي يُمْكِنهم فَهْمه، فيحللوا اجتماعيًا حماقتهم الأيديولوجية وينقِّحوها. فبِجَعْلِ عقولهم أكثر «موضوعية»، من المحتمل عدم تمكنهم من اكتساب ما نسميه «الموضوعية العلمية». كلّا، فما نعنيه عادةً بهذا المصطلح يرتكز على أسس مختلفة. إنها مسألة منهج علمي. وبما يكفي من المفارقة، ترتبط الموضوعية ارتباطًا وثيقًا بالجانب الاجتماعي في المنهج العلمي، فالعلم والموضوعية العلمية لا ينجمان (ولا يمكنهما أن ينجما) عن اجتهادات عالِم فردٍ كي يكون «موضوعيًا»، بل عن «التعاون غير الودِّي بين علماء كُثُر». مِن الممكن وصف الموضوعية العلمية بأنها تفاعل بين ذوات المنهج العلمي. لكن هذا الجانب الاجتماعي في العلم



يهمله إهمالًا تامًا تقريبًا مَن يُسَمُّون أنفسَهم سوسيولوجيو المعرفة.

إن جانبين في منهج العلوم الطبيعية على درجة من الأهمية في هذا الصدد، ويشكلان معًا ما أسميه «الطابع العام في المنهج العلمي». الجانب الأول، هو الدخول في «انتقاد حُرٍّ». فالعالِم يعرض نظريته وهو على اقتناع كامل بأنها محصَّنة تمامًا ضد النقد. ولكن اقتناعه لن يؤثر في زملائه ومنافسيه من العلماء، فالحاصل أن النظرية تتحدَّاهم: بمعنى أنهم يعرفون أن الموقف العلمي يعني انتقاد كل شيء، وقَلَّ أن تَرْدَعَهم سلطاتٌ مرجعية. وثانيًا، يسعى العلماء إلى تجنب الحديث بأغراض متعارضة (وأذكِّر القارئ أني أتحدث عن العلوم الطبيعية، ولكن جانبًا من علم الاقتصاد الحديث يدخل في هذا السياق)؛ فيسعون بمنتهى الجدية إلى الحديث بلغة واحدة وباللغة نفسها، حتى ولو استخدموا لغاتهم الأم المختلفة. ويتحقق ذلك في العلوم الطبيعية عن طريق الاعتراف بالتجربة بوصفها الحَكَم غير المتحيِّز في خلافاتهم. وحين أتحدث عن «التجربة»، أقصد تجربة شخصية «عامة» كالملاحظات والتجارب، في مقابل التجربة الجمالية أو الدينية «الأخصّ». ولن تكون التجربة «عامة» إلا حين يتمكن كل شخص من تكرارها. ومن أجل تجنب الحديث بمعانٍ متضاربة، يسعى العلماء إلى التعبير عن نظرياتهم بصورة تُمَكِّنهم من اختبارها، أيْ تفنيدها ودحضها (أو تأييدها) من خلال التجربة بهذا المعنى السالف.

ذلك هو ما يشكل الموضوعية العلمية. فكل مَن يتعلم تقنية فهْم النظريات العلمية واختبارها يُمْكِنه تكرار التجربة والحكم بنفسه. ورغم ذلك، سيوجد دومًا بعض مَن يتوصلون إلى أحكام جزئية أو حتى شاذة. ولكن ذلك لا يساعد في- ولا يُخِلّ إخلالًا جادًا بـ- عملِ مختلفِ المؤسسات الاجتماعية الهادفة إلى تعزيز الموضوعية والنقد العلميين، كالمختبرات والدوريات والمؤتمرات العلمية. ويكشف هذا الجانب من



المنهج العلمي عمَّا يمكن أن تحققه مؤسسات هادفة إلى إتاحة رقابة عامة، وتحققه عَلَنية الرأي العام، حتى لو كان هذا الرأي العام قاصرًا على دائرة المتخصصين. أما حين تُستخدم السلطة السياسية لقمع حرية النقد، أو حين تعجز عن حمايته، فستُضْعِف دورَ تلك المؤسسات، التي يعتمد عليها في النهاية كل التقدم العلمي والتقني والسياسي.

ومن أجل شرح إضافي إذ لا يزال ذلك الجانب من المنهج العلمي مهمَلًا للأسف، من الأفضل تمييز العلم بمناهجه لا بنتائجه. فلْنفترض أن عَرَّافًا كتب كتابًا بأسلوب الحالم أو ربما بأسلوب الكتابة التلقائية. ثم لنفْترض كذلك أنه في سنوات لاحقة نتيجة اكتشافات علمية حديثة وثورية، كتب عالِمٌ كبير (لم يكن قد رأى ذلك الكتاب) نفس الكتاب بالضبط. أو لنقلْ بشكل مختلف، نفترض أن العرَّاف «رأى» كتابًا علميًا لم يكن قد كتبه بعدُ عالِمٌ بسبب أن عديدًا من الاكتشافات ذات الصلة لم تكن معروفة في ذلك الوقت. ونحن نتساءل الآن: هل من المستحسن القول بأن العرَّاف كتب كتابًا علميًا؟. نفترض أنه لو عُرِضَ في ذلك الوقت على علماء مختصين كي يَحكموا عليه فسيوصف بأنه غير مفهوم إلى حد ما، وخيالي إلى حد ما، ومن ثمَّ سيتعيَّن علينا القول بأن كتاب العرَّاف لم يكن حين كتبه كتابًا علميًا مادام لم يكن ثمرة منهج علمي. وسأطلق على ثمرة من هذا القبيل- ليست نتاجَ منهج علمي رغم أنها تتفق مع بعض النتائج العلمية- قطعةً من «العلم المُنزَّل» [علم مُوْحَى به].

ومن أجل تطبيق تلك الاعتبارات على مشكلة العَلَنية والشيوع في المنهج العلمي، فلْنفترض أن روبنسون كروزو[1] Robinson Crusoe نجح

(1) روبنسون كروزو: قصة كتبها دانيال ديفو نُشِرَتْ للمرة الأول عام 1719، تُعَدُّ أحيانًا الرواية الأولى في الإنجليزية، وهي سيرة تخيلية تحكي عن شاب انعزل في جزيرة وحيدًا لمدة طويلة دون أن يقابل أحدًا من البشر، ثم بعد سنوات قابل أحد المتوحشين، وعلَّمه بعض ما وصل إليه الإنسان المتحضر، وفي نهاية القصة عاد إلى أوربا حيث الحضارة- (المترجم).



في أن يَبْني على جزيرته مختبرات فيزيائية وكيميائية، ومراصد فلكية، إلخ.، ثم نجح في كتابة عدد كبير من الأوراق، بناها كلها على الملاحظة والتجربة. ولْنفترض أنه قضى وقتًا طويلًا في إعدادها وتنظيمها، وأنه نجح في بناء أنظمة علمية وصفية، تتوافق فعلًا مع النتائج التي يقبلها علماؤنا في الوقت الحاضر. عند التفكير في صفة هذا العلم المنسوب إلى كروزو، سيميل بعض الناس- للوهلة الأولى- إلى الجَزْم بأنه علم حقيقي وليس «علمًا مُنَزَّلًا»؛ فهو بلا ريب أشبه بالعلم من الكتاب العلمي المُنَزَّل على العرَّاف، لأن روبنسون كروزو طبَّق قدرًا كبيرًا من المنهج العلمي. ولكني أجزم بأن ذلك العلم المنسوب إلى كروزو لا يزال من النوع «المُنَزَّل» وأنه يفتقر إلى مبدأ المنهج العلمي. وبموجب ذلك، فكوْن أن كروزو توصَّل إلى نتائجنا نفسها لَهو أقرب ما يكون إلى المصادفة والإعجاز كما في حالة العرَّاف. فلا أحد غيره قد راجع نتائجه، ولا أحد غيره صحَّح أحكامه المسبقة وتحيُّزاته الناجمة حتمًا عن تاريخه الذهني، ولا أحد أعانه على التخلص من العمى الغريب المتعلق بالاحتمالات الكامنة في نتائجنا الناجمة عن أن معظمها قد تُوصِّلَ إليه عبر مقاربات خارجة عن الموضوع نسبيًا. وأما عن أوراقه العلمية فهي ليست سوى محاولات لتفسير عمله لأشخاص لم يقوموا بها بحيث يمكنهم تحقيق انضباط، عبر تواصل واضح ومعقول هو أيضًا جزء من المنهج العلمي. الخلاصة- وهي غير مهمة نسبيًا- أن وصف علم كروزو بأنه علم «مُنَزَّل» أمر واضح، وأقصد اكتشاف كروزو لـ«معادلته الشخصية» (لأن علينا افتراض أنه قام بذلك الاكتشاف)، واكتشافه لزمن ردِّ فعله الشخصي الذي يؤثر في ملاحظاته الفلكية. وبطبيعة الحال، من المتصوَّر أنه اكتشف- لنقلْ- التغيُّرات في زمن ردِّ فعله، وأنه انتهى بتلك الطريقة إلى عمل التفاوتات المحتملة فيه. لكن لو قارنَّا تلك الطريقة في اكتشاف زمن ردِّ الفعل، بالطريقة التي اكتُشف بها في العلم «العام»- من خلال التناقض بين نتائج يتوصل إليها ملاحظون مختلفون- فإن وصف علم روبنسون كروزو بأنه «مُنَزَّل» يصبح وصفًا ظاهرًا جليًّا.



ولتلخيص تلك الاعتبارات، من الممكن القول بأن ما نسميه «الموضوعية العلمية» ليس نتاج حياد عالِم واحد، بل نتاج الطابع الاجتماعي أو العام للمنهج العلمي؛ فحياد العالِم الفرد - مادام يوجد- ليس هو المصدر وإنما هو نتاج موضوعية العلم المنظَّمة اجتماعيًا أو مؤسَّسيًا.

ويرتكب الكانطيون والهيجليون على السواء الخطأ نفسه، مفترضين أن فرضياتنا المسبقة (مادامت هي أدواتنا التي نبدأ بها ولا نستغني عنها ولا يرقى إليها الشك، وهي التي نحتاجها في «القيام» بتجاربنا) لا يمكن تغييرها بقرار ولا دَحْضُها بالتجربة؛ فهي أعلى من المناهج العلمية المستخدمة في اختبار النظريات، وتتجاوزها، فتُشَكِّلُ فرضيات أساسية سابقة على كل الفكر. لكن ذلك مبالَغة، مبنية على سوء فهم العلاقات بين النظرية والتجربة في العلم. لقد كان أحد إنجازات عصرنا العظمى، إيضاح أينشتين أننا في ضوء التجربة نسائل فرضياتنا المسبقة عن المكان والزمن ونراجعها، وهي أفكارٌ يُرَى أنها فرضيات مسبقة ضرورية لكل العلم وتنتمي إلى «جهاز مقولاته». ومن ثَمَّ، فالهجوم الارتيابي على العلم الذي بدأته سوسيولوجيا المعرفة انهار في ضوء المنهج العلمي. لقد أثبت المنهج التجريبي أنه قادر تمامًا على الاعتناء بنفسه.

لكنه يفعل ذلك، لا عن طريق التخلص من أحكامنا المسبقة كلها مرة واحدة، بل بالتخلص منها واحدة فواحدة. والحالة الكلاسيكية في صميم الموضوع هي مرة أخرى اكتشاف أينشتين لأحكامنا المسبقة المتعلقة بالزمن. لكن أينشتين لم يكن ينوي اكتشاف الأحكام المسبقة، ولم يكن ينوي حتى انتقاد تصوراتنا عن المكان والزمن. فمشكلته كانت مشكلة ملموسة في الفيزياء، ألا وهي إعادة صياغةِ نظريةٍ كانت قد انهارت بسبب عدة تجارب بدت في ضوء النظرية تناقِض إحداها الأخرى، فأدرك أينشتين ومعظم الفيزيائيين أن النظرية كانت خاطئة. واكتشف أننا لو غيَّرناها عند



نقطةٍ كان كل شخص يَعتبرها حتى الآن بديهية، ولذا كانت تفلت من الملاحظة، فستتغلب على المشكلة. وبكلمات أخرى، طَبَّقَ أينشتين مناهج النقد العلمي والاختراع والتخلص من النظريات ومناهج التجربة والخطأ. ولا يؤدي هذا الأسلوب إلى التخلي عن كل أحكامنا المسبقة، وإنما يمكِّننا من اكتشاف أنه لم يكن لدينا حكم مسبق إلا بعد التخلص منه.

لكن من المؤكد ضرورة الاعتراف بأن نظرياتنا العلمية- في أية لحظة محددة- لن تعتمد على التجارب فقط، إلخ.، في تلك اللحظة، بل أيضًا على أحكام مسبقة مفروغ منها أيضًا، لم نكن واعين بها (رغم تطبيق مناهج منطقية بعينها تساعدنا على الكشف عنها). وعلى أية حال، نستطيع القول في هذا الصدد إن العلم قادر على التعلم وعلى تحطيم بعض قشوره. وقد لا تكون العملية مكتملة، لكن لا يوجد حاجز ثابت ونهائي يجب التوقف عنده. فأية فرضية يمكن من حيث المبدأ انتقادها. وحين يكون بمقدور أيٍّ أحد انتقادها، تتشكل الموضوعية العلمية.

ولا تكون النتائج العلمية «نسبية» (لو استخدمنا هذا المصطلح) إلا بقدر ما هي نتائج مرحلة معينة في التطوّر العلمي يمكن تجاوزها أثناء مسار التقدم العلمي. لكن ذلك لا يعني أن الحقيقة «نسبية». كَلَّا ولا أن قولًا صحيحًا فهو صحيح إلى الأبد. وإنما لا يعني سوى أن معظم النتائج العلمية لها طابع الفرضيات، أيْ هي عبارات يكون الدليل عليها غير قاطع، ولذا فهي قابلة للمراجعة في أيٍّ وقت. هذه الاعتبارات (التي تناولتُها بشكل أكمل في موضع آخر)، رغم أنها ليست ضرورية لانتقاد السوسيولوجيين، قد تساعد على تعزيز فَهْم نظرياتهم، وتلقي أيضًا بعض الضوء- وأعود إلى انتقادي الرئيسي- على الدور المهم الذي يلعبه تعاون الذوات وتفاعلها وعَلَنية المنهج في النقد العلمي والتقدم العلمي.

من الصحيح أن العلوم الاجتماعية لم تحقق تمامًا بعدُ عَلَنية المنهج



وشيوعه. ويرجع ذلك جزئيًا إلى تأثير أرسطو وهيجل الهادم للعقل، وربما جزئيًا أيضًا إلى إخفاقهما في استخدام الأدوات الاجتماعية المتعلقة بالموضوعية العلمية. وهكذا، فـ«الأيديولوجيات الكليَّة» في حقيقة أمرها، غير قادرة على- بل ولا تريد- التحدث بلغة مشتركة، أو لو تكلمنا بشكل مختلف، بعض العلماء الاجتماعيين غير قادرين على التحدث بلغة مشتركة، كلّا ولا يريدون. لكن السبب ليس المصلحة الطبقية، والعلاج ليس توليفًا جدليًا هيجليًا، كلّا ولا تحليل الذات. المسار الوحيد المفتوح أمام العلوم الاجتماعية هو نسيان كل ما يتعلق بالاستعراضات اللفظية، ومعالجة مشكلات عصرنا العلمية بمعونة المناهج النظرية الموجودة أساسًا في كل العلوم. أقصد مناهج التجربة والخطأ وابتكار فرضيات يمكن اختبارها عمليًا، وتخضع لاختبارات عملية. التكنولوجيا الاجتماعية ضرورية، ويمكن اختبار نتائجها عن طريق الهندسة الاجتماعية التدرُّجية. والعلاج المقترح هنا للعلوم الاجتماعية هو على طرفي نقيض من العلاج الذي تقترحه سوسيولوجيا المعرفة. فالمذهبية السوسيولوجية تعتقد أنها لا تتميز بأمور غير عملية، وإنما تتشابك المشكلات العملية والنظرية كثيرًا في مجال المعرفة الاجتماعية والسياسية، وتخلق صعوبات منهجية في تلك العلوم. وهكذا يمكننا أن نقرأ في أحد الأعمال الرائدة عن سوسيولوجيا المعرفة[1]: «إن خصوصية المعرفة السياسية على عكس المعرفة «الدقيقة»، تكمن في أن المعرفة والإرادة، أو المبدأ العقلاني والنطاق اللاعقلاني، يتشابكان جوهريًا على نحو لا ينفصم». وردُّنا على ذلك هو أن «المعرفة» و»الإرادة» لا ينفصلان أبدًا بمعنى محدد، ولا تؤدي هذه الحقيقة بالضرورة إلى أية عرقلة خطيرة. فلا عالِم يمكنه إحراز معرفة دون مجهود، ودون تبنِّي هَمٍّ، وفي مساعيه يوجد في العادة قدر معين من المصلحة الذاتية الضمنية

(1) المقصود هو كتاب: Mannheim, Ideology and Uotopia- (المترجم).



[المتوارية]. المهندس يدرس الأشياء بصورة رئيسية من وجهة نظر عملية. وهكذا يفعل المُزارِع. الممارسة ليست عدو المعرفة النظرية بل هي الباعث الأكثر قيمة عليها. ومع أن قدرًا محددًا من الترفُّع قد يصير إليه العالِم، فثمة العديد من الأمثلة توضح أنه ليس مهمًا للعالِم أن يكون طول الوقت بلا أغراض أو اهتمامات عملية، بل المهم له أن يظل على اتصال بالواقع وبالممارسة، فمَن يتغاضون عن هذا يسقطون في المدرسيَّة. ولذا، فالتطبيق العملي لاكتشافاتنا هو الوسيلة التي نُخَلِّص بها العلم الاجتماعي من اللاعقلانية، وليس محاولة فصل المعرفة عن «الإرادة».

أما سوسيولوجيا المعرفة فعلى عكس ذلك تأمل في إصلاح العلوم الاجتماعية بجعْل العلماء الاجتماعيين واعين بالقوى والأيديولوجيات الاجتماعية التي تكتنفهم دون وعي منهم. لكن المشكلة الرئيسية المتعلقة بالأحكام المسبقة هي عدم وجود طريق مباشر للتخلص منها. لأنه كيف لنا معرفة أننا نحقق أيَّ تقدم في محاولتنا تخليص أنفسنا من الأحكام المسبقة؟. ألا تقول لنا الخبرة المشتركة أن مَن هم أكثر اقتناعًا بالتخلص من أحكامهم المسبقة هم الأكثر تحيُّزًا؟. فمَن يعتقد أن الدرس السوسيولوجي أو السيكولوجي أو الأنثروبولوجي أو أيَّ درس آخر للتحيُّزات والأحكام المسبقة يساعدنا على تخليص أنفسنا منها لَهو مخطئ تمامًا؛ لأن العديد ممن يواصلون تلك الدراسات غارقون في التحيُّز والأحكام المسبقة، فتحليل الذات لا يساعدنا في تجاوز الحتمية غير الواعية لوجهات نظرنا فحسب، بل يقود في الغالب إلى خداعٍ للذات أَدْهَى. ومن ثَمَّ، يمكننا أن نقرأ في العمل نفسه عن سوسيولوجيا المعرفة الإشارات الآتية إلى نشاطاتها: «ثمة ميْل متزايد إلى الوعي بالعوامل التي حكمتنا دون وعي منَّا حتى الآن... فمَن يخشون مِن أن زيادة المعرفة بالعوامل المقيِّدة التي تشلُّ قراراتنا وتهدد «الحرية» ينبغي أن يريحوا عقولهم. نظرًا لأن مَن لا



يعرف العوامل المقيِّدة الأكثر جوهرية فيتصرف بشكل مباشر تحت ضغط محدِّدات وتقييدات مجهولة له، لَهو وحده المقيَّد حقًا». وليس ذلك سوى تكرار واضح لفكرة عزيزة على قلب هيجل كرَّرها إنجلز بسذاجة حين قال: «الحرية هي تقدير الضرورة». وإنَّ ذلك لَهو حكم مسبق رجعي. فهل مَن يتصرفون تحت ضغط تقييدات ومحدِّدات معروفة، مثلًا تحت ضغط استبداد سياسي، قد جعلتهم معرفتهم بها أحرارًا؟. وحده هيجل مَن يقدر على إخبارنا بحكايات من هذا القبيل. إلا أن سوسيولوجيا المعرفة التي تحافظ على ذلك الحكم المسبق الخاص تُظْهِرُ بوضوح كافٍ عدم وجود طريق مختصر لتخليصنا من أيديولوجياتنا. (هيجلي الآن، وهيجلي على الدوام). إن تحليل الذات ليس بديلًا عن الأفعال العملية الضرورية لتأسيس مؤسسات ديمقراطية تضمن- وحدها- حرية الفكر النقدي وتقدُّم العلم.



الفصل الرابع والعشرون

الفلسفة النبوئية والثورة على العقل

كان ماركس عقلانيًا. ومثل سقراط وكانط، آمَنَ بالعقل الإنساني بوصفه أساس وحدة الجنس البشري. لكن اعتقاده بأن آراءنا تحددها المصلحة الطبقية عجَّلت بانهيار ذلك الإيمان. وشأن اعتقاد هيجل بأن أفكارنا تحدِّدها مصالح الأمة وتقاليدها، مال اعتقاد ماركس إلى تقويض الإيمان العقلاني بالعقل. وهكذا، لم يستطع الموقفُ العقلاني تجاه القضايا الاجتماعية والاقتصادية- المهدَّد من اليمين ومن اليسار على السواء- مقاومةَ الهجوم المباشر الذي شنَّته عليه النبوءةُ التاريخانية واللاعقلانية التنبوئية. وذلك هو السبب في أن الصراع بين العقلانية واللاعقلانية قد أصبح المسألة الأهم فكريًا، وربما حتى أخلاقيًا، في عصرنا.

1

مادامت كلمات كـ«العقل» reason و«العقلانية» rationalism غامضة، فمن الضروري شرح الطريقة التقريبية التي أستخدمها بها هنا. أولًا، إني أستخدمهما بمعنى واسع؛ فهما لا يشملان النشاط العقلي فحسب بل الملاحظة والتجربة أيضًا. ومن الضروري وضع تلك الإشارة في حسباننا،



مادام «العقل» و«العقلانية» يُستخدَمان في الغالب بمعنى مختلف وأضيق، بالتعارض لا مع «اللاعقلانية» irrationalism بل مع «التجريبية» empiricism؛ فلو استُخْدِمت العقلانية بتلك الطريقة فستضع الذكاء والفطنة في مرتبة أعلى من الملاحظة والتجربة، ولذا فلعله من الأفضل وصفها بأنها «مذهب عقلي» intellectualism. لكن عندما أتحدث هنا عن «العقلانية» rationalism فأنا أستخدم الكلمة دائمًا بمعنى يشمل «التجريبية» empiricism و«المذهب العقلي» intellectualism؛ تمامًا كما يَستخدم العلمُ التجاربَ والتفكيرَ أيضًا. وثانيًا، أستخدم كلمة «العقلانية» كي أشير إلى موقف يسعى إلى حل العديد من المشكلات، كلما أمكن، باللجوء إلى العقل، أيْ إلى التفكير الواضح والتجربة، لا باللجوء إلى العواطف والانفعالات. وبطبيعة الحال، هذا الإيضاح التفسيري ليس مُرْضيًا للغاية، مادامت كل المصطلحات من قبيل «العقل» أو «الانفعال» غامضة؛ فنحن لا نحوز «عقلًا» أو «مشاعر» بالمعنى الذي به نحوز أعضاء مادية بعينها كالمخ أو القلب، أو بالمعنى الذي نحوز به «مَلَكات» بعينها كالقدرة على الكلام أو الصَّرِّ على أسناننا.

لذا من أجل تدقيق أكبر قليلًا، من الأفضل شرح العقلانية من خلال مواقف أو سلوك عملي. وعندئذٍ، يمكننا القول بأن العقلانية هي موقف الاستعداد للإنصات إلى حجج نقدية، والتعلُّم من التجربة. إنها بشكل أساسي موقف الاعتراف بـ«قد أكون مخطئًا وقد تكون مصيبًا، وببذْل مجهود يمكننا الاقتراب من الحقيقة». وهو موقف يعترف أساسًا بالمبدأ الآتي: «قد أكون على خطأ وقد تكون على صواب، وببذْل مجهود نستطيع الاقتراب من الحقيقة». إنه موقف لا يتخلى عن الأمل- ولو كان طفيفًا- في أنه بوسائل كالحجّة والملاحظة الدقيقة يصل الناس إلى اتفاق حول العديد من المشكلات ذات الأهمية. وحتى حين تتصادم مطالبهم ومصالحهم فمن الممكن في الأغلب



إثارة نقاش حول المطالب والمقترحات المتنوعة، والوصول- ربما عن طريق التحكيم- إلى حل وسط توفيقي يقبله معظمُنا- لعدالته وإنصافه- إنْ لم يكن كلنا. وبإيجاز، الموقف العقلاني أو كما أسميه «موقف المعقولية» reasonableness [«كون الأمر معقولًا»]، يماثل تمامًا الموقف العلمي، ويماثل الإيمان بأنه أثناء البحث عن الحقيقة نحتاج إلى التعاون، وأنه بمعونة الحجّة نستطيع بمرور الوقت الحصول على الموضوعية.

ومن المهم، بقدر ما، تحليل هذا التشابه بين موقف المعقولية هذا وموقف العلم بشكل أكبر. في الفصل السابق، حاولتُ شرح الجانب الاجتماعي في المنهج العلمي من خلال قصة خيالية عن روبنسون كروزو العلمي. اعتبار مماثل على وجه التحديد يمكن أن يُظْهِرَ الطابعَ الاجتماعي للمعقولية، بوصفها معارِضة للعطايا الفكرية أو الذكاء. العقل كاللغة هو نتاج حياة اجتماعية. روبنسون كروزو (المُلْقَى على ساحل مهجور منذ طفولته الباكرة) قد يكون ذكيًا بما يكفي للسيطرة على العديد من المواقف الصعبة؛ لكنه لم يخترع لا اللغة ولا فن الحجج العقلية. والحق يُقال، نحن نتناقش مع أنفسنا في كثير من الأحيان، ولكننا لم نَعْتَدْ ذلك إلا لكوننا قد تعلَّمنا النقاش مع آخرين، ولأننا تعلمنا بهذه الطريقة أن الحجّة هي التي يُعْتَدُّ بها وليس الشخص الذي يقدم الحجّة أثناء مناقشة. (وهذا الاعتبار الأخير لا يمكنه بطبيعة الحال ترجيح الكَفَّة عندما نتناقش مع أنفسنا). ومن ثمَّ، يمكننا القول بأننا مدينون للتواصل مع أناس آخرين بعقلنا ولغتنا.

والحقيقة أن الموقف العقلاني يَعتبر النقاشَ- لا الشخص الذي يناقش- أمرًا له أهمية بعيدة المدى. فهو يؤدي إلى رؤية مُفادها الإقرار بأن كل شخص نتواصل معه هو مصدر محتمل للحجّة والمعلومة المعقولة. هكذا يؤسِّس الموقف العقلاني ما يوصف بأنه «وحدة الجنس البشري العقلانية».

وبطريقة ما، فتحليلنا لـ«العقل» قد يقال إنه يشبه قليلًا تحليل هيجل



والهيجليين، فهيجل يَعتبر العقلَ نتاجًا اجتماعيًا، بل رحلة نفس- أو روح- المجتمع (مثلًا، روح الأمة أو الطبقة)، فيؤكد- متأثرًا ببيرك Burke- مديونيتنا لميراثنا الاجتماعي، واعتمادنا الكامل تقريبًا عليه. والحق يُقال، ثمة بعض التشابه. لكن هناك اختلافات كبيرة أيضًا. فهيجل والهيجليون جَمْعِيُّون collectivists. يرون أنه مادمنا مدينين بعقلنا لـ«المجتمع»- أو لمجتمع بعينه كالأمة- فـ«المجتمع» هو كل شيء أما الفرد فلا شيء، أو أنه مهما كان ما يحوزه الفرد من قيمة فهي مستمدة من الجَمْعِيِّ حاملِ كل القيم الحقيقي. وخلافًا لهذا، لا يفترض الموقف الذي أقدمه هنا وجود الجَمْعيَّات؛ فلو قلتُ مثلًا إننا مدينون بعقلنا لـ«المجتمع» فإني أعني دومًا أننا مدينون به لأفراد محدَّدين بأعينهم- وربما لعدد كبير من الأفراد المجهولين- ولتواصلنا الفكري معهم. ولذا، عند الحديث عن نظرية «اجتماعية» للعقل (أو للمنهج العلمي)، أقصد على نحو أدق أن النظرية هي نظرية ناجمة عن «التفاعل بين شخوص أو ذوات»، لا أنها نظرية جَمْعِيَّة. ومن المؤكد أننا مدينون بقدر كبير للتراث، والتراث شديد الأهمية؛ لكن مصطلح «التراث» يجب أن يُحَلَّلَ إلى علاقات شخصية متعيِّنة أيضًا. ولو فعلنا ذلك، فعندئذٍ يمكننا التخلص من الموقف الذي يَعتبر كل التراث مقدسًا، أو قيِّمًا في ذاته؛ فنستبدل هذا الموقف بموقف يَعتبر التراث قيِّمًا أو ضارًا، كما هو حاصل، طبقًا لتأثيره في الأفراد. هكذا ندرك أن كلًا منا (عن طريق القدوة والنقد) يسهم في نمو تراثات من هذا القبيل أو قمْعها.

يختلف الموقف الذي أتبنَّاه هنا اختلافًا كاملًا عن الرؤية الشعبية الأفلاطونية التي تَعتبر العقلَ «مَلَكةً» يحوزها ويطوِّرها رجالٌ مختلفون بدرجات متفاوتة إلى حد كبير، فتختلف العطايا الفكرية في ما بينهم. وقد تسهم هذه الرؤية في المعقولية [كون الشيء معقولًا]، ولكنها لا ترى ذلك ضروريًا. فالرجل الذكي جدًا قد يكون غير معقول إطلاقًا، ولأنه يتمسك



بتحيُّزاته وأحكامه المسبقة فلا يَتوقع أن يَسمع أيَّ شيء له قيمة من آخرين. أما وفقًا لرؤيتنا فلسنا مدينين بعقلنا للآخرين فحسب، بل لا يمكننا العلوّ على الآخرين بمعقوليتنا على نحو يؤسِّس لنا زعمًا بسلطة مرجعية؛ حيث لا يمكن التوفيق بين نزعة الاستبداد المرجعي ونزعة العقلانية بالمعنى الذي أقصده؛ مادام النقاش الذي يحتوي على النقد، وفن الإنصات إلى النقد، هو أساس المعقولية. ومن ثَمَّ، فالنزعة العقلانية بالمعنى الذي أقصده على طرفيْ نقيض من كل تلك الأحلام الأفلاطونية الحديثة بعوالم جديدة جريئة، ينمو فيها عقلٌ يُراقبه و«يخطط له» عقلٌ أعلى متفوِّق. العقل مثل العلم، ينمو عن طريق تبادل النقد [الانتقادات المتبادلة]. والطريق الممكن الوحيد لـ«تخطيط» نمو العقل هو تطوير مؤسَّسات تحمي حرية النقد، بمعنى حرية الفكر. من الملاحظ أن أفلاطون، حتى رغم أن نظريته استبدادية، ويطالب بفرض رقابة صارمة على نمو العقل البشري بحراسته [أو صيانته] (كما اتضح على وجه الخصوص في الفصل الثامن)، يَعترف «على طريقته في الكتابة» بالفضل لنظريتنا في العقل الناجمة عن التفاعل بين الذوات أو الأشخاص؛ فمعظم محاوراته الأولى تصف نقاشات أُدِيرَتْ بروح معقولة جدًا [شديدة التعقل].

إن طريقتي في استخدام مصطلح «العقلانية» ستكون أوضح قليلًا، ربما، لو أننا ميَّزنا بين عقلانية حقيقية true rationalism وعقلانية زائفة أو كاذبة false or pseudo-rationalism. وما أسميه «العقلانية الحقيقية» هو عقلانية سقراط. إنها إدراك المرء حدودَه وتواضعَه عقليًا أمام مَن يعرفون أنهم في الغالب يخطئون وأنهم يعتمدون كثيرًا على الآخرين من أجل معرفة أنهم مخطئون؛ إدراك أننا يجب ألا نتوقع الكثير من العقل، وأن النقاش نادرًا ما يحسم مسألةً، رغم أنه الوسيلة الوحيدة للتعلم؛ لا من أجل الرؤية بوضوح، بل من أجل الرؤية بوضوح أكبر عن ذي قبل.



أما ما أسمِّيه «عقلانية كاذبة» فهي نزعة الحدس العقلي عند أفلاطون. إنها إيمان المرء غير المتواضع بعطايا عقلية عُليا، وزعمه بأنها ملقَّنة [متلقاة عن عقل أعلى] ومتيقَّنة من معرفتها باستبداد مرجعي. طبقًا لأفلاطون، فالرأي- حتى «الرأي الصادق» كما نقرأ في محاورة «تيماوس» Ti-maeus- يَشترك فيه كل الرجال، ولكن «العقل» (أو «الحدس العقلي») «يشترك فيه الآلهة وحدهم، وقلة قليلة جدًا من الرجال». هذه النزعة العقلية الاستبدادية [التي تبجِّل وجود سلطة مرجعية]، هذا الإيمان بامتلاك أداة اكتشاف معصومة، أو منهج معصوم، هذا العجز عن التمييز بين قدرات الإنسان العقلية ومديونيته للآخرين بكل ما أمكنه معرفته أو فَهْمه، هذه العقلانية الكاذبة تُسَمَّى في كثير من الأحيان «عقلانية»، ولكنها على طرفيْ نقيض مما نطلق عليه هذا الاسم.

إن تحليلي للموقف العقلاني ناقص بلا شك، وأنا على استعداد للاعتراف بأنه غامض قليلًا، ولكنه سيكفي لغرضنا الحالي. وبطريقة مماثلة سأصف الآن اللاعقلانية، مشيرًا في الوقت نفسه إلى الطريقة التي من المحتمل أن يُدافِع بها اللاعقلاني عنها.

قد يتضح الموقف اللاعقلاني خلال السطور الآتية. رغم أن اللاعقلاني يدرك- ربما- العقلَ والحجّة العلمية بوصفهما أدوات كافية تمامًا لو أردنا البدء من سطح الأشياء، أو بوصفهما وسائل لخدمة غاية لاعقلانية؛ فهو سيصِرُّ على أن «الطبيعة الإنسانية» هي في الأساس غير عقلانية. فيرى أن الإنسان أكثر من حيوان عقلاني، وأقل أيضًا. ومن أجل رؤية أنه أقل، لا نحتاج سوى إلى الوضع في حسباننا كم هو قليل عدد الرجال القادرين على خوض نقاش. وطبقًا للاعقلاني، ذلك هو السبب في أن غالبية الناس يديرون شؤونهم باللجوء إلى عواطفهم وانفعالاتهم لا باللجوء إلى عقولهم. لكن الإنسان أكثر من مجرد حيوان عقلاني أيضًا، مادام كل ما يهمه حقًا في



حياته يتجاوز حدود العقل. وحتى القلة القليلة من العلماء الذين يحملون العقل والعلم على محمل الجد لا يرتبطون بموقفهم العقلاني سوى لأنهم يحبون ذلك. ومن ثَمَّ، فحتى في تلك الحالات النادرة، المكوِّن العاطفي للإنسان وليس عقله هو الذي يحدد موقفه. الأكثر من هذا، حدسه وبصيرته الباطنة بطبيعة الأشياء وليس تعقلها، هو الذى يجعل منه عالِمًا عظيمًا. لذا، لا تقدِّم العقلانية تفسيرًا ملائمًا حتى للنشاط العقلاني الواضح عند العالِم. لكن مادام المجال العلمي هو المفضَّل بشكل استثنائي عند التفسير العقلاني، فلا بد من توقع أن العقلانية ستفشل بشكل أوضح عندما تحاول التعامل مع مجالات أخرى من النشاط الإنساني. وهذا التوقع- هكذا سيواصل اللاعقلانيُّ نقاشَه- يَثبت أنه دقيق تمامًا. فلو استبعدنا الجوانب الأدنى في الطبيعة البشرية، فسننظر إلى أعلاها، إلى أن الإنسان بمقدوره أن يكون خلّاقًا. قلة قليلة من الرجال الخلّاقين هي التي تهتم حقًا؛ إنهم رجال يبدعون أعمالًا فنية أو فكرية، ومؤسِّسو الأديان ورجال الدول العِظام. هؤلاء الأفراد القليلون الاستثنائيون يتيحون لنا لمْح عَظَمة الإنسان الحقيقية. لكن رغم أن قادة الجنس البشري هؤلاء يعرفون كيفية توظيف العقل لأغراضهم، فهُم ليسوا رجال عقل. فجذورهم تكمن أعمق: في غرائزهم ودوافعهم، وفي جذور المجتمع الذي هم جزء منه. الإبداعية أو الابتكارية غير عقلانية بالمرة، إنها مَلَكة باطنية...

2

نقطة الخلاف بين العقلانية واللاعقلانية لها تراث طويل. فرغم أن الفلسفة اليونانية بدأت- دون شك- بوصفها مشروعًا ومهمة عقلانية، فقد سَرَتْ فيها عروق النزعة الباطنية منذ بداياتها الأولى. لقد تاقت (كما ألمحتُ في الفصل العاشر) إلى وحدة القبيلة الضائعة والعودة إلى ملاذها



المفقود، وعبَّرتْ عن توقها بعناصر باطنية في إطار نهج عقلاني أساسًا. ثم اندلع الصراع المفتوح بين العقلانية واللاعقلانية، للمرة الأولى في العصور الوسطى، بوصفه تعارضًا بين نزعة مدرسية ونزعة باطنية. (ولعله لا يخلو من فائدة أن العقلانية ازدهرت في الولايات الرومانية القديمة بينما رجال من بلدان «بربرية» كانوا متصوِّفة بارزين). وفي القرون السابع عشر والثامن عشر والعشرين، عندما ارتفع تيار العقلانية والمذهب العقلي و«المادية»، أولاه اللاعقلانيون اهتمامًا، فتناقشوا ضده. وعن طريق إظهار محدوديته، والكشف عن مزاعم ومخاطر العقلانية الكاذبة المدَّعية (التي لم يميزوها عن العقلانية بالمعنى الذي أستخدمه بها)، بعض من أولئك النقاد، أبرزُهم بيرك، استحق امتنان كل العقلانيين الحقيقيين. لكن التيار كان قد تحوَّل الآن، وصارت «التلميحات والأمثولات ذات الدلالة العميقة» (كما طرحها كانط) رائجة اليوم. لقد أنشأت اللاعقلانيةُ التنبوئية (ولا سيما مع برجسون Bergson وأغلبية الفلاسفة والمفكرين الألمان) عادةَ تجاهلِ- أو في أحسن الأحوال استهجان- ذلك الكيان الأقل شأنًا الذي هو الشخص العقلاني. فعندهم، العقلانيون- أو «الماديون» كما يقولون في الأغلب- وعلى الأخص العالِم العقلاني- فقراء الروح، يتتبعون ما لا روح فيه ويمارسون أنشطة آلية إلى حد كبير، ولا يدركون أبدًا المشكلات الأعمق الخاصة بمصير الإنسان وفلسفته. ويردُّ العقلانيون عادةً بالمثل؛ فيستبعدون اللاعقلانية بوصفها هُراء محضًا. لم يحدث من قبل أن اكتمل الصدع على هذا النحو. وقد أثبت الصدع في العلاقات الديبلوماسية بين الفلاسفة أهميته عندما تبعه صدعٌ في العلاقات الديبلوماسية بين الدول.

بخصوص هذا الخلاف، أقف كليًا في جانب العقلانية. وتلك هي إلى حد كبير حالتي حتى حين أستشعر إيغال العقلانية في البُعْد فلا أزال أتعاطف معها، متمسكًا كما أفعل بأن الإفراط في هذا الاتجاه (مادمنا



نستبعد الفجاجة العقلية في عقلانية أفلاطون الزائفة) لا ضرر منه حقًا بالمقارنة مع الإفراط في الاتجاه الآخر. في رأيي، الطريق الوحيد الذي من المحتمل فيه أن تكون العقلانية الزائدة ضارة، حين تميل إلى تقويض وضعيتها ومن ثَمَّ إلى تعزيز ردِّ الفعل اللاعقلاني. وهذا الخطر هو الذي يدفعني إلى اختبار [فحص] مزاعم العقلانية الزائدة والدفاع عن عقلانية متواضعة تنتقد نفسَها وتَعترف بحدود معيَّنة. وعلى هذا، سأميِّز فيما يلي بين موقفين عقلانيين، أسمِّيهما «عقلانية نقدية» و«عقلانية غير نقدية» أو «عقلانية شاملة» (هذا التمييز مستقل عن التمييز السابق بين عقلانية «حقيقية» و«زائفة»، وإنْ كانت العقلانية «الحقيقية» بالمعنى الذي أقصده لن تكون سوى نقدية).

يمكن وصف العقلانية غير النقدية أو الشاملة بأنها موقف الشخص الذي يقول «أنا غير مستعد لتقبل أيِّ شيء لا يمكن الدفاع عنه بالحجّة أو التجربة». ويمكننا التعبير عن ذلك أيضًا في صورة المبدأ الذي مُفاده أن أيَّ فرض لا يمكن دعمه إما بالحجّة أو التجربة ينبغي ترْكه. ومن اليسير رؤية التناقض في مبدأ العقلانية غير النقدية هذا؛ فمادام لا يمكن دعمها بحجّة أو تجربة، فهي تعني بحد ذاتها أنها متروكة. (ومن هذه الناحية تُماثِلُ مفارقةَ الكذَّاب the paradox of the liar؛ أيْ عبارة تؤكد كذبها بنفسها). ولذا، لا يمكن الدفاع منطقيًا عن العقلانية غير النقدية. ومادامت الحجّة المنطقية البحتة تُبيِّنُ ذلك، فالعقلانية غير النقدية تُهْزَمُ بسلاحها الذي اختارته؛ أيْ بالحجّة.

قد يكون هذا النقد تعميميًا. فمادامت كل حُجَّة لا بدّ أن تنطلق من فرضية، فمن المستحيل المطالبة بوجوب تأسيس كل الفرضيات على حجج عقلية. فالمطلب الذي أثاره العديد من الفلاسفة هو أنه يتعيَّن علينا البدء دون فرضية مهما كانت، فلا نفترض أيَّ شيء كـ«العلة الكافية» sufficient reason، وحتى المطلب الأضعف بأنه يتعيَّن علينا البدء بأقل القليل من



الفرضيات («المقولات»)- كلاهما بهذه الصورة متناقضان. لأنهما يستندان في حد ذاتهما إلى فرضية هائلة حقًا، ألا وهي أنه من الممكن البدء من دون فرضيات أو بأقل القليل منها وسنحصل على نتائج قيِّمة (وفي الواقع، هذا المبدأ القائل بتجنب كل الفرضيات المسبقة ليس- كما يعتقد البعض- نصيحة فاضلة يصعب الارتقاء إليها، بل شكل من مفارقة الكذَّاب).

كل ما قلته حتى الآن مجرَّدٌ قليلًا، ومن الممكن إعادة صياغته من حيث علاقته بمشكلة العقلانية بطريقة أقل صورية. يتميز الموقف العقلاني بأنه يقيم وزنًا مهمًا للحجج والتجربة. لكن لا الحجّة المنطقية ولا التجربة يمكنهما تأسيس موقف عقلاني؛ فمَن هُم مستعدون للاعتداد بالحجّة أو التجربة، فيتبنّون لهذا السبب ذلك الموقف بالفعل، هم وحدهم الذين سيلتزمون بهما. بمعنى أنه لا بدّ أولًا من تبنِّي موقف عقلاني كي تكون أية حجّة أو تجربة فعَّالة، ولذا لا يتأسس الموقف العقلاني على حجّة أو تجربة. (وهذا الاعتبار مستقل تمامًا عن مسألة ما إذا كان يوجد أيُّ اقتناع بحجج عقلانية تُحَبِّذُ تبنِّي الموقف العقلاني أم لا). ويُسْتَنْتَجُ من هذا أنه لا حجّة عقلانية سيكون لها تأثير عقلاني في إنسان لا يريد تبنِّي موقف عقلاني. ومن ثَمَّ، فالعقلانية الشاملة لا يمكن الدفاع عنها.

لكن ذلك يعني أن كل مَن يتبنَّى الموقف العقلاني يفعل ذلك؛ لأنه قد تبنَّى- بوعي أو دون وعي- اقتراحًا ما أو قرارًا أو إيمانًا أو سلوكًا، وهو تَبَنٍّ قد يُسَمَّى «لاعقلاني». وسواء كان ذلك التبنِّي اختباريًا أو على سبيل التجربة، أم يؤدي إلى عادة مستقرة، فنحن نصفه بأنه إيمان لاعقلاني بالعقل. وهكذا، فالعقلانية هي بالضرورة بعيدة عن أن تكون شاملة أو قائمة بذاتها. ذلك ما يتغافل عنه العقلانيون الذين يُعَرِّضون أنفسَهم بتلك الطريقة للضرب في مجالهِم وبسلاحهم المفضَّل متى تبنَّى اللاعقلاني المشكلة ليُديرها ضدهم. وفي الواقع، لا يغيب عن انتباه بعض خصوم العقلانية



أن المرء يمكنه دومًا رفض تقبُّل الحجج، إما كل الحجج أو حجج من نوع بعينه، ويتحقق مثل هذا الموقف دون حدوث تناقض منطقي. وهذا يقودهم إلى رؤية أن العقلاني غير النقدي المؤمن بأن العقلانية قائمة بذاتها ويمكن تأسيسها على الحجّة، لا بدّ أن يكون مخطئًا. اللاعقلانية متفوِّقة منطقيًا على العقلانية غير النقدية.

وإذن، لماذا لا نتبنَّى اللاعقلانية؟. إن العديد ممن يبدأون طريقهم بوصفهم عقلانيين، فتحرَّروا من الوهم باكتشاف أن العقلانية الشاملة تهزم نفسَها، قد استسلموا عمليًا للاعقلانية (هذا هو ما حدث لوايتهيد[1] White-head، إنْ لم أكن مخطئًا). لكن هذا السلوك المذعور لا مبرِّر له، أو في غير محلِّه تمامًا. فمع أن العقلانية غير النقدية والشاملة لا يمكن الدفاع عنها منطقيًا، ومع أن اللاعقلانية الشاملة يمكن الدفاع عنها منطقيًا، فذلك ليس سببًا في وجوب تبنِّي الأخيرة. فثمة مواقف أخرى يمكن الدفاع عنها، ولا سيما موقف العقلانية النقدية التي تَعترف بأن الموقف العقلاني الأساسي يَنتج (على الأقل مؤقتًا) عن فعل إيمان: يَنتج عن إيمان بالعقل. وعلى هذا، فخيارنا مفتوح. قد نختار صورة ما من اللاعقلانية، راديكالية أو شاملة. ولكننا أيضًا أحرار في اختيار صورة نقدية من العقلانية تعترف صراحةً بتجذُّرها في قرار لاعقلاني (وعند هذا الحد نعترف بأسبقية معينة للاعقلانية).

3

الخيار الذي أمامنا ليس ببساطة شأنًا عقليًا أو مسألة ذوق. إنه قرار أخلاقي (بالمعنى الوارد في الفصل الخامس). فمسألة ما إذا كنا نتبنَّى

---

(1) ألفرد نورث وايتهد: عالم رياضي وفيلسوف إنجليزي (1861 -1947)، كتب في الجبر والمنطق وأسس الرياضيات. أشرف على أطروحة الدكتوراه لبرتراند رَسِل، واشترك معه في تأليف «مبادئ الرياضيات الحديثة» - (المترجم).



صورة من اللاعقلانية أكثر راديكالية أو أقل، أم سواء تبنَّينا ذلك الحد الأدنى من الاعتراف باللاعقلانية الذي أسميته «العقلانية النقدية»، ستؤثر بعمق في موقفنا الكلي من الآخرين ومن مشكلات الحياة الاجتماعية. وبالفعل ترتبط العقلانية ارتباطًا وثيقًا بالإيمان بوحدة الجنس البشري. اللاعقلانية التي لا تلتزم بأيِّ قواعد اتساق، قد يَصحبها أيُّ نوع من الإيمان، بما فيه إيمان بالأخوَّة بين البشر. ولكن الحاصل أنها تقترن بسهولة بإيمان جدّ مختلف، ولا سيما أنها تُعِيرُ نفسَها بسهولة لدعم إيمان رومانسي بوجود جسد مختار وبتقسيم الرجال إلى قادة ومَقودين وإلى سادة بالفطرة وعبيد بالفطرة؛ الأمر الذي يكشف بوضوح أن قرارًا أخلاقيًا متضمَّنٌ في الاختيار بينها وبين عقلانية نقدية.

وكما رأينا من قبل (في الفصل الخامس)، ثم مرة أخرى في تحليلنا الصورة غير النقدية للعقلانية، فالحجج لا يمكنها «القطع» في قرار أخلاقي أساسي من هذا القبيل. ولا يعني هذا أن اختيارنا لا «تدعمه» أية حجّة مهما كانت. على العكس، فمتى وُوجِهنا بقرار أخلاقي من نوع أكثر تجريدًا، فمن الأفيد إجراء تحليل دقيق للعواقب التي قد تنشأ عن بدائل يتعيَّن علينا الاختيار من بينها؛ لأننا لو تمكنَّا من تصوُّر تلك العواقب بطريقة ملموسة وعملية، فسنعرف حقًا وِجْهَةَ قرارنا، وخلاف ذلك فلن نتخذ سوى قرار بطريقة عمياء. ومن أجل إيضاح هذه النقطة، أقتبس فقرة من عمل برنارد شو «سانت جوان» Saint Joan [القديسة جوان]. المتحدِّثُ هو كاهن كنيسة يطالب، مُصرًّا، بموت جوان، لكنه حين يراها تُعْدَمُ يصيبه الانهيار: «لم أقصد الإيذاء. لم أكن أعرف ما كان سيحدث.. لم أكن أعرف ما أفعل.. ولو كنت أعرف ما انتزعت من يديها شيئًا. أنت لا تعرف. ألا ترى أنه من اليسير جدًا الكلام حين لا تعرف. لقد جَنَّنْتَ نفسَك بالكلمات.. لكن حين تتضح لك حقيقة الأمر، وحين ترى ما فعلتَ بيديك، وحين تُصاب بالعمى،



كاتمًا أنفاسك، وممزقًا قلبك، فعندئذٍ-عندئذٍ- يا إلهى، خُذْ بصري!». ثمة شخصيات أخرى في مسرحية شو تعرف بدقة ما كانت تفعل، وقررت أن تفعله، ولم تندم على فعله، فيما بعد. بعض الناس لا يروقهم رؤية زملائهم يُعدمَون حرقًا، وآخرون ليسوا كذلك. تلك المسألة (التي أهملها العديد من المتفائلين الفيكتوريين) مهمة، لأنها تبيِّن أن تحليلًا عقلانيًا لعواقب أيِّ قرار لا تعني جعْل القرار عقلانيًا؛ فالعواقب لا تحدِّد قرارنا. فنحن الذين نقرر دومًا. لكن تحليلًا للعواقب الملموسة، وتَحَقُّقِها الواضح في ما نسمِّيه «خيالنا»، يوضح الفرق بين قرار أعمى وقرار بصير. ومادمنا نستخدم خيالنا قليلًا جدًا، ففي الأغلب لا نتخذ سوى قرارات عمياء. ويحدث ذلك لا سيما لو كنًا ثملين بفلسفة تنبوئية، فهي إحدى أقوى أدوات إصابة أنفسنا بالجنون بالكلمات، لو استخدمنا تعبير شو.

إن التحليل العقلاني والخيالي لعواقب نظرية أخلاقية له ما يناظِره في المنهج العلمي. ففي العلم أيضًا لا نقبل نظرية مجردة لأنها مقنعة في حد ذاتها؛ فنحن نقرر إلى حد ما قبولها أو رفضها بعد فحص عواقبها الملموسة والعملية التي يمكن اختبارها على نحو أكثر مباشرة بالتجربة. لكن ثمة فرق جوهري. ففي حالة النظرية العلمية يعتمد قرارنا على نتائج التجارب؛ فإذا أكَّدَت النظريةَ، فسنقبلها حتى نعثر على [نكتشف] نظرية أفضل، وإذا تناقضت مع النظرية، فسنرفض النظرية. أما في حالة النظرية الأخلاقية فلا يمكننا سوى مواجهة نتائجها بضميرنا. فبينما لا يتوقف حُكْمُ التجارب علينا، يتوقف حُكْمُ ضميرنا علينا.

أرجو أن أكون قد أوضحت معنى تحليل العواقب التي قد تؤثر في قرارنا دون أن تُحَدِّدَه. وعند عرض عواقب الخيارين اللذين علينا الاختيار بينهما، العقلانية واللاعقلانية، أنبِّه القارئ إلى أني سأكون متحيِّزًا. وحتى الآن، عند عرض خيارَيْ القرار الأخلاقي أمامنا- وهو بمعانٍ عديدة قرار



أكثر جوهرية في المجال الأخلاقي- حاولتُ أن أكون غير متحيِّز، رغم أنني لم أُخْفِ تعاطفي. لكني سأعرض الآن اعتبارات عواقب الخيارين التي بدتْ لي الأكثر تأثيرًا، والتي من خلالها تأثرتُ أنا نفسي عند رفض اللاعقلانية وقبول الإيمان بالعقل.

فلْنختبر أولًا عواقب اللاعقلانية. يصِرُّ اللاعقلاني على أن العواطف والمشاعر- وليس العقل- هي البواعث الأقوى على الفعل الإنساني. إن ردَّ العقلاني، رغم أنه قد يكون كذلك، هو أنه يتعيَّن علينا فعل كل ما في وسعنا لتدارك الأمر، فيجب أن نحاول جعْل العقل يلعب دورًا كبيرًا كلما أمكن، أما اللاعقلاني فسيجيب إجابة سريعة (لو أنه تكرَّم بالدخول في مناقشة) مُفادها أن هذا الموقف غير واقعي ولا رجاء فيه؛ لأنه لا يضع في حسبانه ضعف «الطبيعة البشرية» وفقر الموهبة العقلية عند معظم الناس واعتمادهم الواضح على عواطفهم وانفعالاتهم.

أما اقتناعي الثابت فهو أن التركيز اللاعقلاني على العاطفة والانفعال يقود في النهاية إلى ما أصفه بأنه جريمة. وسبب واحد لهذا الرأي هو أن هذا الموقف- وهو على أفضل الأحوال استسلام لطبيعة الإنسان اللاعقلانية، وعلى أسوأ الأحوال ازدراء للعقل الإنساني- لا بدّ أن يؤدي إلى اللجوء إلى العنف والقوة الوحشية بوصفهما الحَكَم النهائي والأخير في أيٍّ نزاع. لأنه عند حدوثِ نزاعٍ تُظْهِرُ العواطف والانفعالات البنَّاءة التي قد تساعد مبدئيًا على تجاوزه- إجلالًا لقضية مشتركة وحبًا لها وتفانيًا فيها، إلخ- تُظْهِرُ بنفسها عجزَها عن حلِّ المشكلة. وإذا كان الأمر كذلك، فلن يبقى أمام اللاعقلاني سوى اللجوء إلى عواطف وانفعالات أخرى بنَّاءة بدرجة أقل، كالخوف والكراهية والحسد، ثمَّ في نهاية الأمر يلجأ إلى العنف. هذا الميل يعزِّزه إلى حد كبير موقفٌ آخر، وربما حتى أهم، وهو في رأيي موقف أصيل أيضًا في اللاعقلانية، ألا وهو على وجه التحديد تعليق أهمية كبرى على عدم المساواة بين الناس.



بالطبع، لا يمكن إنكار أن أفراد البشر- ككل الموجودات الأخرى في عالمنا- غير متساوين من نواحٍ عديدة. كلّا، ولا يمكن الشك في أن هذه اللامساواة ذات أهمية كبيرة وحتى مرغوبة للغاية في عديد من النواحي. (الخوفُ من أن تطوُّرَ الإنتاج الضخم والنزوع إلى الجمْعيِّ ربما يؤثر في الناس بالقضاء على لامساواتهم أو على فرديتهم، هو أحدُ كوابيس عصرنا). لكن كل ذلك لا صلة له بمسألة ما إذا كان ينبغي علينا- أم لا- أن نقرر اعتبار أفراد البشر- ولا سيما في القضايا السياسية- متساوين، أو يحبون أن يكونوا متساوين كلما أمكن؛ بمعنى اعتبارهم حائزين على حقوق متساوية ومطالبات متساوية بمعاملة متساوية؛ كلَّا ولا صلة له بمسألة ما إذا كان ينبغي علينا بناء مؤسسات سياسية بموجب ذلك. «المساواة أمام القانون» ليست حقيقة واقعة بل مطلب سياسي يقوم على قرار أخلاقي، وهي مستقلة تمامًا عن النظرية التي مُفادها أن «كل الناس يولدون متساوين»، والتي من المحتمل عدم صحتها. ولا أقصد إلى القول بأن تبنِّي ذلك الموقف الإنساني الحيادي هو نتيجة مباشرة لقرارٍ في صالح العقلانية. لكن الميْل نحو الحياد يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالعقلانية، ولا يمكن استبعاده من عقيدة العقلاني. ومرة أخرى، لا أقصد القول بأن اللاعقلاني لا يمكنه- دون تناقض- تبنِّي موقف مساواتي أو حيادي، وحتى لو لم يقدر على فعل ذلك دون تناقض فهو غير مضطر إلى أن يكون متسقًا مع نفسه. لكني أودُّ تأكيد أن الموقف اللاعقلاني لا يمكنه تجنب التورط في موقف يعارِض نزعة المساواة. وترتبط هذه الحقيقة بتركيزه على العواطف والانفعالات؛ لأننا لا يمكننا الشعور بالعواطف نفسها نحو الجميع. فعلى المستوى العاطفي، نقسِّم كلَّ الناس إلى قريبين منَّا، وبعيدين عنَّا. إن تقسيم الجنس البشري إلى صديق وعدو لَهو تقسيم عاطفي بشكل أوضح، وهو تقسيم معترَف به حتى في الوصية المسيحية «أحبوا أعداءكم!». وحتى أفاضل المسيحيين ممن يعيشون حقًا تلك الوصية (ولا يوجد منهم الكثير، كما يتضح من موقف



المسيحي متوسط الطيبة نحو «الماديين» و«الملحدين»)، لا يمكنهم الشعور بالحب المتساوي نحو كل الناس. ولا يمكننا في الواقع أن نحب «بشكل مجرد»؛ فنحن لا نستطيع حُبَّ إلا مَن نعرفهم. ومن ثَمَّ، فاللجوء إلى أفضل عواطفنا، كالحب والرحمة، لا يمكنه سوى المَيْل إلى تقسيم الجنس البشري إلى فئات مختلفة. وسيكون هذا حقيقيًا أكثر لو لجأنا إلى أدنى قدر من العواطف والانفعالات. فردُّ فعلنا «الطبيعي» سيكون تقسيم البشرية إلى صديق وعدو، إلى مَن ينتمون إلى قبيلتنا وجماعتنا العاطفية، وإلى مَن يقفون خارج القبيلة والجماعة، إلى مؤمنين وغير مؤمنين، إلى مواطنين وأجانب، إلى أبناء الطبقة وأعداء الطبقة، إلى قادة ومقودين.

لقد ذكرتُ من قبل أن النظرية القائلة بأن أفكارنا وآراءنا تعتمد على وضعنا الطبقي أو على مصالح أمتنا، لا بدّ أن تؤدي إلى اللاعقلانية. وأريد الآن تأكيد أن العكس صحيح أيضًا. فمَن يتخلَّى عن الموقف العقلاني واحترام العقل والحجّة ووجهة نظر زميله، ويركِّز على الطبقات «الأعمق» في الطبيعة البشرية، لا بدّ أن ينتهي إلى رؤية مُفادها أن الفكر ليس سوى مظهر سطحي- إلى حد ما- لما يكمن داخل تلك الأعماق اللاعقلانية، ولا بد أن ينتِج، كما أعتقد، موقفًا يَعْتَدُّ بشخص المفكر بدلًا من فكره، ولا بد أن ينتِج الإيمانَ بـ«أننا نفكر بواسطة دمِنا» أو «موروثنا الوطني» أو «طبقتنا»، وربما تُقَدَّمُ تلك الرؤية في صورة مادية أو بأسلوب روحاني للغاية؛ فلَربما تحلُّ فكرة الأرواح المصطفاة أو الملهَمة التي «تفكر بواسطة العناية الإلهية» محلَّ فكرة أننا «نفكر بواسطة عرقنا». وإني لَأرفض على أسس أخلاقية أن تؤثر فينا تلك الفروق؛ لأن التماثل المؤكَّد بين كل تلك الرؤى الفجَّة عقليًا هو عدم حكمها على الفكر انطلاقًا من مزاياه. ومن ثَمَّ، فبتخلِّيها عن العقل، تقسِّم البشريةَ إلى أصدقاء وأعداء، وإلى قلة تشارك الآلهةَ في العقل، وكثرة لا تَنْعَمُ بتلك المشاركة (كما يقول أفلاطون)، إلى



قلة تقف قريبًا وكثرة تقف بعيدًا، وإلى مَن يتحدثون لغة عواطفنا وانفعالاتنا غير القابلة للترجمة ومَن لسانهم غير لساننا. حين نفعل ذلك، تستحيل عمليًا نزعة المساواة السياسية.

إن تبنِّي موقف مناهِض للمساواة في الحياة السياسية، أيْ في مجال المشكلات المتعلقة بسلطة إنسان على إنسان، لَهو على وجه التحديد ما ينبغي أن أسميه جريمة. فهو يقدم تبريرًا لموقف يقول بأن فئات من الناس لديها حقوق مختلفة، وأن السيد لديه الحق في استعباد العبيد، وأن بعض الناس لديهم الحق في استخدام الآخرين بوصفهم أدوات لهم. وفي نهاية المطاف، سيُستخدم هذا الموقف، كما هو حاصل عند أفلاطون، في تبرير القتل.

ولا أغفل أن هناك لاعقلانيين يحبون البشرية، فليست كل صور اللاعقلانية تولِّد الإجرام. ولكني أرى أن مَن يقول بأنه ليس العقل بل الحب هو الذي ينبغي أن يحكم، يفتح الطريق أمام مَن يحكمون بالكراهية. (وأعتقد أن سقراط فهم شيئًا من هذا حين افترض أن عدم الثقة في الحجّة أو كراهيتها يرتبط بعدم الثقة في الإنسان أو كراهيته). فمَن لا يرون هذه الرابطة بالمرة، ممن يؤمنون بقاعدة الحب العاطفي المباشر، يدركون أن الحب بحد ذاته لا يدعم الحيادية والنزاهة. وليس بالمستطاع إلغاء هذا الصراع أيضًا. ومن الممكن إيضاح عدم قدرة الحب- بحد ذاته- على تسوية صراع عند النظر إلى حالة اختبارية غير مؤذية، ويمكن اعتبارها ممثلة للقضايا الأخطر. توم Tom يحب المسرح ودِكْ Dick يحب الرقص. توم يصرُّ بمحبة على الذهاب إلى المرقص بينما دِكْ يريد من أجل توم الذهاب إلى المسرح. هذا الصراع لا يمكن تسويته بالحب؛ إذ كلما زاد الحب واشتد سيوجد الصراع. ثمة حلان فقط. الأول هو استخدام العاطفة، وفي نهاية المطاف اللجوء إلى العنف، والآخر هو استخدام العقل



والحيادية والحل الوسط المعقول. كل ذلك ليس مقصودًا منه الإشارة إلى عدم تقديري الفرق بين الحب والكراهية، أو اعتقادي بأن الحياة ستكون جديرة بأن تُعاش دون حب. (وأنا على استعداد كامل للاعتراف بأن الفكرة المسيحية عن الحب ليست مقصودة بطريقة عاطفية بحتة). لكنني أصرُّ على أنه لا العاطفة، ولا حتى الحب، يمكنهما الحلول محلَّ دور مؤسسات يضبطها العقل.

وبطبيعة الحال، ليست تلك هي الحجّة الوحيدة ضد فكرة حُكْم الحب. إن محبة شخص تعني الرغبة في جعْله سعيدًا. (وهذا بالمناسبة هو تعريف توما الأكويني[1] Thomas Aquinas للحب). لكن مِن بين كل الأفكار السياسية، فالحب الذي يجعل كل الناس سعداء هو ربما أخطر هذه الأفكار؛ فهو يؤدي حتمًا إلى محاولة فرض إطار قيمنا «العليا» على الآخرين كي نجعلهم يدركون ما يبدو لنا ذا أهمية عظمى لإسعادهم؛ ولو جاز التعبير، كي ننقذ أرواحهم. إنه يؤدي إلى الطوباوية والرومانسية. فنحن جميعًا على يقين من أن الجميع سيكونون سعداء في مجتمع كامل وجميل تصنعه أحلامُنا. ولا شك في أن السماء [الجنة] ستوجد على الأرض لو استطعنا كلنا محبة أحدنا الآخر. لكن كما قلتُ من قبل (في الفصل التاسع)، لا يَنتج عن محاولة جعْل السماء [الجنة] على الأرض سوى الجحيم حتمًا. فهي تؤدي إلى التعصب. تؤدي إلى حروب دينية وإلى إنقاذ الأرواح بمحاكم التفتيش. وهي في ما أعتقد قائمة على سوء فهم كامل لواجباتنا الأخلاقية. من واجبنا مساعدة مَن يحتاجون إلى مساعدتنا، لكن

---

(1) توما الأكويني: (1225– 1274)، قسيس وقديس إيطالي من الرهبانية الدومينيكانية، فيلسوف ولاهوتي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية، وهو أحد معلمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، ويُعْرَف بالعالِم الملائكي والعالِم المحيط. حاول في فلسفته التوفيق بين الفلسفة اليونانية وتعاليم آباء الكنيسة الأولين. له تأثير واسع في الفلسفة الغربية، وكثير من أفكار الفلسفة الحديثة إما ثورة على أفكاره أو اتفاق معها– (المترجم).



ليس من واجبنا جعْل الآخرين سعداء، مادام لا يعتمد ذلك علينا، ومادام لن يعني في كثير من الأحيان سوى التطفل على خصوصية مَن نتوجه إليهم بنوايا لطيفة من هذا القبيل. إن المطالبة السياسية بمناهج تدرُّجية (خلافًا للطوباوية) تتوافق مع القرار بأن الحرب ضد المعاناة يجب أن يُعتبر واجبًا، بينما الحق في رعاية سعادة الآخرين لا بدّ أن يُعتبر امتيازًا قاصرًا على دائرة قريبة من الأصدقاء. ففي حالة كوننا أصدقاء، ربما نملك بعض الحق في محاولة فرض إطار قيمنا؛ مثلًا تفضيلاتنا في الموسيقى. (وقد نشعر حتى أنه من واجبنا أن نفتح لأصدقائنا عالمًا من القيم ونحن على ثقة من إسهامها كثيرًا في إسعادهم). هذا الحق لنا يوجد فقط لو أنهم- ولأنهم- يمكنهم التخلص منا؛ فالصداقات يمكن أن تنتهي. لكن استخدام وسائل سياسية من أجل فرض إطار قِيَمنا على الآخرين لَهو أمر مختلف تمامًا. فالألم والمعاناة واللاعدالة والوقاية منها، تلك هي المشكلات الأبدية في الأخلاقيات العامة و«جدول» السياسة العامة (كما قال بنثام[1] Bentham). القيم «العليا» ينبغي أن تكون «غير مُجَدْوَلَة»، وينبغي أن تُترك لـ«سياسة عدم التدخُّل». ومن ثَمَّ، قد نقول: ساعِدوا أعداءكم، أعينوا المنكوبين، حتى لو كانوا يكرهونكم، لكن أحبوا أصدقاءكم فقط.

ليس ذلك سوى جانب من الدعوى ضد اللاعقلانية، وجانب من العواقب التي تدفعني إلى تبنِّي الموقف العكسي، أيْ العقلانية النقدية. فهذا الموقف الأخير بتأكيده على الحجّة والتجربة، وبنصيحته «قد أكون مخطئًا وقد تكون مصيبًا، وببذْل مجهود نقترب أكثر من الحقيقة»، هو، كما ذكرتُ من قبل، أوثق ارتباطًا بالموقف العلمي. فهو يقترن بفكرة أن كل

(1) جيريمي بنثام: (1748- 1831)، فيلسوف إنجليزي، كان له تأثير كبير في جون ستيوارت مِل، يُقِيمُ فلسفتَه على مذهب المتعة فيرى أن المتعة هي غاية الحياة الأساسية، وأن هدف القانون هو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس- (المترجم).



شخص عُرْضَة للوقوع في أخطاء، وقد يكتشفها بنفسه أو عن طريق آخرين، أو بنفسه مع مساعدة نقد الآخرين له. ولذا، يفترض الموقفُ العلمي فكرةَ الحيادية والنزاهة. (وهو ما يرتبط ارتباطًا وثيقًا بفكرة «الموضوعية العلمية» كما حللتُها في الفصل السابق). وإيمانه بالعقل ليس إيمانًا بعقلنا فحسب، بل بعقول الآخرين أيضًا، وبدرجة أكبر. ومن ثَمَّ، فالعقلاني حتى لو آمَن بأنه يتفوق عقليًا على الآخرين فسيرفض أية مطالبة بسلطة مرجعية، فمادام يدرك أن ذكاءه لو كان أعلى من ذكاء الآخرين (ومن الصعب عليه الحكم بهذا)- فسيدرك أنه كذلك فقط مادام قادرًا على التعلم من نقد الآخرين له، ومن أخطائه وأخطاء الآخرين أيضًا؛ وأن المرء يمكنه التعلم بهذا المعنى لو أنه أخذ الآخرين ومناقشاتهم له مأخذ الجد. ولذا، تقترن العقلانية بفكرة أن زميله الآخر له الحق في أن يُسْتَمَعَ إليه وفي أن يُدافِعَ عن حججه. ومن ثَمَّ، تقتضي العقلانية الاعتراف بمطلب التسامح، والاعتراف بمَن لا يتسامحون مع أنفسهم. فالمرء لا يقتل إنسانًا حين يتبنَّى موقف الإنصات أولًا إلى حججه. (وكانط كان على حق حين أسَّس «الحكم الذهبي» على فكرة العقل. وبكل تأكيد، من المستحيل إثبات صواب أيِّ مبدأ أخلاقي، أو حتى المجادلة لصالحه بالطريقة نفسها التي نجادل بها لصالح تقرير علمي. الأخلاق ليست علمًا. ورغم عدم وجود «أساس عقلاني علمي» للأخلاق، فثمة أساس أخلاقي للعلم وللعقلانية). تؤدي فكرة الحيادية والنزاهة إلى فكرة المسؤولية أيضًا؛ فنحن يتعيَّن علينا ألا ننصت إلى الحجج فحسب، بل من واجبنا الرد والإجابة لأن أفعالنا تؤثر في الآخرين. وبهذه الطريقة ترتبط العقلانية بالاعتراف بضرورة المؤسسات الاجتماعية لحماية حرية النقد وحرية الفكر، ومن ثَمَّ حرية الإنسان. وتؤسِّس العقلانيةُ ما يشبه التزامًا أخلاقيًا نحو دعم تلك المؤسسات. ذلك هو السبب في ارتباط العقلانية ارتباطًا وثيقًا بالمطالبة السياسية بهندسة اجتماعية عملية- وهي بطبيعة الحال هندسة تدرُّجية- بالمعنى الإنساني، وفي اقترانها بالمطالبة بإضفاء



العقلانية على المجتمع، من أجل التخطيط للحرية، ومن أجل ضبطها بالعقل؛ وليس بـ«العلم» الأفلاطوني أو بسلطة مرجعية أفلاطونية عقلانية زائفة، بل بسلطة العقل السقراطي المرجعية التي هي على بيِّنة من حدودها، والتي لهذا السبب تحترم الآخر ولا تطمح إلى التسلّط عليه أو إكراهه، كلّا ولا حتى إلى إسعاده. الأكثر من هذا، يعني تبنِّي العقلانية وجود وسيط مشترك من أجل التواصل، لغة عقل مشتركة تؤسِّس ما يشبه التزامًا أخلاقيًا نحو تلك اللغة، التزامًا بالحفاظ على معاييرها في الوضوح واستخدامها بطريقة تُمكِّنها من القيام بدورها بوصفها أداة للنقاش والحجّة. وهذا يعني: استخدامها بوضوح، استخدامها بوصفها أداة تواصل عقلاني وأداة نقل معلومات مهمة، لا بوصفها أداة «تعبير عن الذات» ورَطانة رومانسية خاوية يُتقنها معظمُ معلِّمينا. (ما يُمَيِّزُ الهيستريا الرومانسية الحديثة أنها تدمج بين نزعة جَمْعيَّة هيجلية تتعلق بـ«العقل» وبين نزعة فردية مفرطة تتعلق بـ«المشاعر»: لذا تُركِّزُ على اللغة بوصفها أداة تعبير عن الذات بدلًا من كونها أداة تواصل. وبطبيعة الحال، كلا الموقفين جوانب من الثورة على العقل). أما العقلانية فتقتضي الاعتراف بأن الجنس البشري موحَّد بواسطة اختلاف ألسنتنا الأم، وكلما كانت عقلانيةً أمكن ترجمة أحدها إلى الآخر. العقلانية تعترف بوحدة العقل البشري.

ومن الممكن إضافة بضع ملاحظات بشأن العلاقة بين الموقف العقلاني وموقف الاستعداد لاستعمال ما نسمِّيه عادةً «الخيال». من المفترض في الأغلب أن الخيال على قرابة وثيقة بالعاطفة ومن ثَمَّ باللاعقلانية، وأن العقلانية تميل نوعًا ما إلى نزعة مدرسيَّة جافة [فقيرة] غير خيالية. ولا أعرف ما إذا كانت رؤية من هذا القبيل لها أساس سيكولوجي ما، وأشك في ذلك. ولكن اهتماماتي مؤسَّسية وليست سيكولوجية، فمن وجهة نظر مؤسَّسية (ومن وجهة نظر المنهج أيضًا) يبدو أن العقلانية لا بدّ أن تحثَّ على استعمال الخيال لأنها تحتاج إليه، بينما تميل اللاعقلانية حتمًا إلى



تثبيط الخيال. الحقيقة الفعلية التي مُفادها أن العقلانية نقدية في حين تميل اللاعقلانية حتمًا إلى الدوجمائية (حيث لا يوجد نقاش أو حجّة، فلا يتبقى شيء سوى القبول الكامل أو الإنكار الكامل)، تُرْهِصُ بهذا الاتجاه. فالنقد يتطلب دومًا درجة محددة من الخيال، أما الدوجمائية فتقمعه. وبالمثل، لا يمكن تصور البحث العلمي والبناء والاختراع التقني من دون استعمال مُعْتَبَرٍ للخيال؛ فالمرء لا بدّ أن يقدم شيئًا جديدًا في تلك المجالات (على عكس مجال الفلسفة التنبوئية حيث التكرار اللانهائي لعبارات مؤثرة يبدو أنها خدَّاعة). وعلى الأقل، الدور الذي يلعبه الخيال في التطبيق العملي للمساواتية والحيادية أو النزاهة دور مهم. فالموقف الأساسي للعقلاني الذي مُفاده «قد أكون على خطأ وقد تكون على صواب»، يتطلب- عند وضعه موضع التنفيذ- لا سيما عندما توجد صراعات- مجهودًا حقيقيًا يبذله خيالنا. وأعترف أن مشاعر الحب والرحمة قد تؤدي أحيانًا إلى بذْل مجهود مماثل. لكني أرى أنه من المستحيل إنسانيًا علينا محبة عدد كبير من الناس أو المعاناة معهم، كلّا ولا يبدو لي مرغوبًا فيه وجوب ذلك علينا، مادام سيهدم في النهاية إما قدرتنا على مساعدتهم أو توقُّد تلك المشاعر عينها. لكن العقل، المدعوم بالخيال، يمكِّننا من فَهْم أن الناس الذين هم بعيدون عنَّا والذين لن نراهم أبدًا، هم مثلنا، وأن علاقات أحدهم بالآخر كعلاقاتنا بمَن نحبُّهم. إن الموقف العاطفي المباشر نحو الجنس البشري بوصفه كُلًّا مجرَّدًا يبدو لي غير ممكن. فنحن بمقدورنا محبة الجنس البشري من خلال أفراد ملموسين محددين فحسب. لكن باستخدام العقل والخيال نصبح مستعدين لمساعدة كل مَن يحتاجون إلى مساعدتنا.

وفي ما أعتقد، توضح كل تلك الاعتبارات أن الرابطة بين العقلانية والإنسانية جدّ وثيقة، ومن المؤكد أنها أقرب من مُرَكَّب اللاعقلانية المتطابق مع مناهضة المساواة والإنسانية. وأعتقد أن التجربة يمكنها إثبات تلك النتيجة إلى أقصى حد. فالموقف العقلاني يبدو مصحوبًا في العادة



بنظرة إنسانية ومساواتية في الأساس، أما اللاعقلانية فتعرض في معظم الحالات بعضًا من الميول التي توصف بأنها مضادة للمساواة، حتى رغم ارتباطها في كثير من الأحيان بنزعة إنسانية أيضًا. ووجهة نظري أن ذلك الارتباط لا يقوم على أدلَّة قاطعة.

4

لقد حاولتُ تحليل عواقب العقلانية واللاعقلانية التي دفعتني إلى حسم أمري على نحو ما فعلتُ. وأودُّ تكرار أن قراري إلى حد كبير قرار أخلاقي. فهو قرار بحمْل النقاش والحجّة على محمل الجد. وهذا هو الفرق بين الرؤيتين، فاللاعقلانية ستَستخدم العقلَ أيضًا، ولكن دون أيِّ إحساس بالالتزام، ستَستخدمه أو تتجاهله كما تشاء. لكني أعتقد أن الموقف الوحيد الذي أستطيع اعتباره حقًا [صوابًا] أخلاقيًا هو موقف يعترف بأننا ندين به لأناس آخرين تَعامَلْنا معهم ومع أنفسنا بوصفنا عقلانيين.

وانطلاقًا مما سبق، فهجومي على اللاعقلانية هجوم أخلاقي. أما المفكر الذي يجد عقلانيتنا عادية جدًا بالنسبة إلى ذوقه، والذي يتطلع إلى أحدث الموضات الفكرية الباطنية، ويكتشف فيها إعجابًا بنزعة باطنية قروسطية، فهو لا يقوم بواجبه نحو زملائه. فقد يعتقد في نفسه وفي ذوقه الفَطِن تفوقًا على «عصرنا العلمي»، وعلى «عصر التصنيع» الذي ينقل تقسيمًا لا عقل فيه للعمل و«مَكْنَنَتِه» و«ماديته» إلى مجال الفكر الإنساني. لكنه لا يكشف سوى أنه غير قادر على تقدير القوى الأخلاقية الأصيلة في العلم الحديث. ويتضح الموقف الذي أهاجمه من الفقرة الآتية التي أقتبسها من كيللر[1] A. Keller، وهي فقرة تبدو لي تعبيرًا نموذجيًا عن العداء الرومانسي نحو

(1) أدولف كيللر: صاحب كتاب «الكنيسة والدولة في القارة الأوربية» Church and State on European Continent- (المترجم).



العلم: «يبدو أننا دخلنا إلى حقبة جديدة تستعيد فيها الروح الإنسانية مَلَكاتها الباطنية والدينية، فتحتجُّ باختراع أساطير جديدة على مَكْنَنَة الحياة وإضفاء المادية عليها. ويعاني العقل عندما يتوجَّب عليه خدمة الإنسانية كأنه تقني [فني] أو سائق، وهو ما يعيد إليه الصحوة مرة أخرى بوصفه شاعرًا ونبيًا يمتثل للأمر ويسوس الأحلام التي يبدو أنها حكيمة تمامًا ويقينية تمامًا، ولكنها ملهمة أكثر ومحفِّزة أكثر من الحكمة العقلية والبرامج العلمية. إن أسطورة الثورة هي ردُّ فعل على تفاهة محرومة من الخيال وانكفاءُ ذاتٍ مغرورة على نفسها في مجتمع برجوازي وثقافة منهَكة شائخة. إنها مغامرة رجال فقدوا كل طمأنينة فقرروا الإبحار على سطح الأحلام بدلًا من الوقائع الملموسة». عند تحليل هذه الفقرة، أريد أولًا، ولو بشكل عابر، لَفْتَ الانتباه إلى طابعها التاريخاني النموذجي، وإلى مستقبليتها الأخلاقية («دخول حقبة جديدة»، «ثقافة منهكة شائخة»، إلخ). لكن الأهم حتى من إدراك تقنية [أسلوب] الكلمة السحرية التي تستخدمها الفقرة هو التساؤل عمَّا إذا كان ما تقوله صحيحًا. هل من الصحيح أن احتجاجنا الروحي على مَكْنَنَة حياتنا وإضفاء المادية عليها، يحتجُّ على التقدم الذي أحرزناه أثناء كفاحنا ضد معاناة لا توصف أحْدَثَها الجوعُ والأوبئة التي ميزت العصور الوسطى؟. وهل من الصحيح أن العقل عاني حين تَعيَّن عليه خدمة الإنسانية كأنه تقني، وكان أسْعَد له خدمتها بوصفه قِنًّا أو عبدًا؟. لا أقصد إلى التقليل من شأن المشكلة الخطيرة فعلًا الخاصة بالعمل الآلي البحت، والكدْح الذي نشعر أنه بلا معنى ويهدم قوة العمَّال الخلاقة؛ لكن الأمل العملي الوحيد لا يكمن في العودة إلى العبودية والاسترقاق، بل في محاولة جعْل الآلات تضطلع بهذا الكدْح والعمل الآلي. كان ماركس على حق في إلحاحه على أن زيادة الإنتاج هي الأمل الوحيد المعقول لأنْسَنَة العمل، وكان على حق في مطالبته بالمزيد من تقصير يوم العمل. (إلى جانب هذا، لا أعتقد أن العقل يعاني حين يتوجب عليه خدمة الإنسانية كأنه تقني،



وأرتاب في ذلك بما فيه الكفاية، فـ«التقنيون» بمَن فيهم المخترعون العِظام والعلماء العِظام يستمتعون نوعًا ما بخدمتهم للإنسانية، وكانوا مغامرين بقدر ما كانوا باطنيين). ومَن يعتقدون في «حُكْم الأحلام وقيادتها لنا»، كما حلم بها أنبياؤنا وحالمونا وقادتنا المعاصرون، فهل هم حقًّا «حكماء تمامًا ويمكن التعويل عليهم في الحكمة العقلية والبرامج العلمية»؟. لا نحتاج سوى إلى التحوّل إلى «أسطورة الثورة»، إلخ.، كي نرى ما نواجهه هنا بوضوح أكبر. ذلك هو التعبير النموذجي عن هيستيريا رومانسية راديكالية أنتجها تحلل القبيلة وتفسُّخ الحضارة (كما وصفتُه في الفصل العاشر). هذا النوع من «المسيحية» التي توصِي بخلق أسطورة تحلّ محلّ المسؤولية المسيحية هو مسيحية قَبَلِيَّة؛ مسيحية ترفض حمل صليب الإنسان. فحذارِ من أولئك الأنبياء الكذَبَة!؛ فما يفعلونه دون إدراك هو التعبير عن فقدانهم وحدة القبيلة، وعودة إلى القفص وإلى مرتبة البهائم.

ولعله من المفيد التفكير في طريقة ردِّ معتنقي ذلك النوع من الرومانسية على نقد كهذا. فهُم لن يقدموا حججًا مادام يستحيل عليهم مناقشة أفكارهم العميقة بعقلانية، فعلى الأرجح سيكون ردُّهم الأقوى هو الانسحاب المتعالي مصحوبًا بتأكيدهم عدم وجود لغة مشتركة بين مَن أرواحهم «لم تَسْتَعِدْ بعدُ مَلَكاتها الباطنية»، وبين مَن لديهم بالفعل مَلَكات من هذا القبيل. ويناظِر ردُّهم ردَّ فعل المحلل النفسي (المذكور في الفصل السابق) الذي يهزم معارضيه لا بالردِّ على حُجَجِهم بل بالإشارة إلى أشكال الكبت التي يعانونها وتمنُّعِهم عن تقبُّل التحليل النفسي. وهو يناظِر أيضًا ردَّ فعل المحلل السوسيولوجي الذي يشير إلى أن الأيديولوجيات الكليَّة لدى معارضيه أو خصومه تمنعهم من تقبل سوسيولوجيا المعرفة. وكما قلتُ من قبل، فهذا المنهج تسلية جيدة لمَن يمارسونه. لكننا نستطيع هنا بوضوح أكبر رؤية أنه يقود حتمًا إلى تقسيم لاعقلاني للناس إلى قريبين مِنَّا وبعيدين



عَنَّا، وهو التقسيم الموجود في كل دين، ولكنه غير ضار نسبيًا في المحمدية [أتباع النبي محمد بن عبد الله] أو المسيحية أو الإيمان العقلاني، حيث من المحتمل أن يهتدي كل إنسان، والأمر نفسُه ينطبق على التحليل النفسي الذي يرى في كل إنسان موضوعًا محتملًا للعلاج (ولكنه رهن التحويل الذي يشكل عقبة خطيرة). لكن ذلك التقسيم يتسبب في ضرر ملموس حين انتقاله إلى سوسيولوجيا المعرفة. فالمحلل السوسيولوجي يزعم أن مفكرين بأعينهم هم القادرون وحدهم على التخلص من أيديولوجيتهم الكليَّة فيمكنهم التحرر من «التفكير بواسطة طبقتهم». ومن ثَمَّ، يتخلى المفكر عن فكرة وحدة الإنسان العقلية المحتملة، فيُسْلِمُ نفسَه جسدًا وروحًا، عن طيب خاطر، إلى اللاعقلانية. ويزداد هذا الوضع سوءًا حين ننتقل إلى البلْورة البيولوجية أو الطبيعية لتلك النظرية، أيْ إلى اعتقاد راديكالي بأننا «نفكر بواسطة دمنا» أو «نفكر بواسطة عِرْقنا». وتكون الفكرةُ نفسُها أخطر وأدْهَى حين تظهر في عباءة نزعة باطنية دينية، ولا أقصد باطنية الشاعر أو الموسيقيِّ بل باطنية مفكِّر هيجلي يُقنع نفسَه وأتباعَه بأن أفكارهم موهوبة لهم بفضل نعمة إلهية خاصة، وبفضل «مَلَكات باطنية ودينية» لا يحوزها الآخرون، ومن ثَمَّ يزعمون أنهم «يفكرون بواسطة نعمة الله». هذا الزعم بإشارته اللطيفة إلى مَن لا يحوزون نعمة الله، هذا الهجوم على وحدة الجنس البشري الروحية المحتملة، هو في رأيي رَطانة رنَّانة وتجديف ومناهَضة للمسيحية، بينما يعتقد في نفسِه التواضعَ والورعَ والمسيحية. وفي مقابل اللامسؤولية العقلية التي تنطوي عليها نزعة باطنية تهرب إلى الأحلام، وفلسفة نبوئية تهرب إلى اللغو والإطناب، يفرض العلم الحديث على عقلنا وتفكيرنا نظامًا منضبطًا من الاختبارات العملية. فالنظريات العلمية يمكن اختبارها عن طريق نتائجها العملية. والعالِم، في مجاله، مسؤول عمَّا يقول، وتَستطيع أن تَعرفه من ثماره، ومن ثَمَّ تُميزه عن الأنبياء الكذَبَة. وأحد القلائل ممن يُقدِّرون هذا الجانب في العلم



هو الفيلسوفُ المسيحي ماكموراي J. Macmurray (بوجهات نظره عن النبوءة التاريخية التي أرفضها تمامًا، كما سنرى في الفصل التالي)، يقول ماكموراي: «العلم في حد ذاته، وفي مجالاته البحثية النوعية، يوظِّف منهج الفَهْم الذي يعيد النزاهة المجروحة في النظرية والممارسة إلى حالتها الأصلية». وفيما أعتقد، ذلك هو السبب في أن العلم مخالفة أو جريمة في نظر النزعة الباطنية، التي تتجنب الممارسة بخلق الأساطير. ويقول ماكموراي في موضع آخر: «العلم، في مجاله الخاص، نتاج المسيحية، وتعبيرها الأوْفَى حتى الآن؛.. فمقدرته على التقدم التعاوني، الذي لا يعرف حدود العرق أو القومية أو الجنس، مقدرته على التوقع، ومقدرته على السيطرة والضبط، هي كلها التجليات الأكمل للمسيحية التي رأتها أوربا حتى الآن». وأتفق تمامًا مع ذلك، لأني أعتقد أيضًا أن حضارتنا الغربية مدينة بعقلانيتها وإيمانها بوحدة الإنسان العقلية وبالمجتمع المفتوح ولا سيما بنظرته العلمية، إلى الإيمان السقراطي القديم والإيمان المسيحي بالأخوَّة بين كل الناس وبالأمانة العقلية والمسؤولية. (والحُجَّة المتكررة ضد أخلاقية العلم هي أن العديد من ثماره قد استُخدمت لأغراض سيئة، مثلًا في الحروب. لكن هذه الحجّة لا تستحق نظرًا جادًا فيها. فلا يوجد شيء تحت الشمس لا يمكن إساءة استخدامه، ولم يكن قد أسيئ استخدامه. حتى الحب يمكن استخدامه كأداة في القتل، والمُسالمة يمكن جعْلها أحد أسلحة حرب عدوانية، ومن ناحية أخرى يَظهر تمامًا أن اللاعقلانية وليست العقلانية هي المسؤولة عن كل العداء والعدوانية بين الأمم. لقد وُجِدَتْ من قبل أيضًا العديد من الحروب الدينية العدوانية، سواء قبل الحروب الصليبية أو بعدها، لكنني لا أعرف أيَّ حرب شُنَّتْ من أجل هدف «علمي» وأشعلها العلماء).

من الملاحظ في تلك الفقرات المقتبسة، أن ماكموراي يركز على



تقديره العلم «في مجالاته البحثية النوعية». وأعتقد أن هذا التركيز له قيمة خاصة. ففي أيامنا هذه يسمع المرء في كثير من الأحيان، وانطلاقًا من نزعة إدينجتون Eddington وجينز Jeans الباطنية، أن العلم الحديث- على عكس العلم في القرن التاسع عشر- قد صار أكثر تواضعًا، فصار يعترف الآن بوجود أسرار وخفايا في هذا العالم. لكني أعتقد أن هذا الرأي قائم بكامله على تتبع خاطئ. فمثلًا، سعى كل من داروين Darwin وفاراداي Faraday بحثًا عن الحقيقة بتواضع كامل، ولا أشك في أنهما كانا أكثر تواضعًا بكثير من عالِمَيْ الفلك المعاصرَيْن الكبار اللذين ذكرتهما. فلا أعتقد أن عظيمَيْن مثلهما قد أثبتا تواضعهما «في مجالاتهما البحثية النوعية» عن طريق مدِّ نشاطاتهما إلى مجال نزعة باطنية فلسفية. ولو تحدثنا بشكل أعمّ، فالعلماء الحقيقيون أكثر تواضعًا مادام العلم لا يتقدم سوى باكتشاف الأخطاء، ومادمنا حين نعرف ندرك أننا لا نعرف. (روح العلم هي روح سقراط).

ومع اهتمامي أساسًا بالجانب الأخلاقي في الصراع بين العقلانية واللاعقلانية، أشعر بضرورة التطرق بإيجاز إلى الجانب الأكثر «فلسفية» في المشكلة، ولكني أودُّ إيضاح أنه جانب أقل أهمية هنا. فما أتصوره أن بمقدور العقلاني النقدي قلْب الأوضاع على رأس اللاعقلاني بطريقة أخرى أيضًا. فهو يزعم أن اللاعقلاني الذي يفخر بنفسه على أساس احترامه للأسرار الأعمق في العالَم وفَهْمه لها (بخلاف العالِم الذي لا يلامس إلا سطحها)، لا يحترمها حقًّا، كلّا ولا يفهمها، ولكنه يُرضِي نفسَه بتبريرات ذات طابع عقلاني رخيص؛ لأنه ما الأسطورة إنْ لم تكن محاولة عقْلنة اللاعقلاني؟. ومَن يُبدِي تقديسه الأعظم للسر: العالِم الذي ينذر نفسَه لاكتشافه خطوة خطوة، ومستعد دومًا للتسليم بالحقائق، ويدرك باستمرار أن إنجازه الأجرأ لن يكون أكثر من نقطة انطلاق لمَن يأتون بعده، أم الباطني الذي يتحرَّر من الاعتناء بأيِّ شيء لأنه ليس مضطرًا إلى خوض



أيِّ اختبار؟. ولكن رغم تلك الحرية المشكوك فيها، يكرر الباطنيون باستمرار الشيءَ نفسَه. (أسطورة فقدان الجنة القَبَلِيَّة والرفض الهيستيري لحمْل صليب الحضارة). كل الباطنيين من أمثال الأديب الباطني كافكا F. Kafka، يكتبون بروح اليأس: «.. ما لا يمكن فهْمه هو ما لا يمكن فهْمه، وهذا ما نعرفه مسبقًا». ليس اللاعقلاني مَن يحاول عقْلنة ما لا يمكن عقْلنته فحسب، بل يُسيء فَهْم ما يقال له غاية الإساءة أيضًا؛ لأن فرديته المستقلة والفريدة والملموسة هي ما لا يمكن الاقتراب منها بأية مناهج عقلانية، وليس الكل المجرد. العلم يصف نماذج عامة في الطبيعة مثلًا، أو في الإنسان، لكنه لا يستطيع عرض منظر طبيعي مستقل بتفرُّده، أو إنسان فرد مستقل. الكليُّ والنموذجيُّ ليسا مجال العقل فحسب، بل هما إلى حد كبير نتاج العقل أيضًا، بقدر ما هما نتاج التجريد العلمي. لكن الفرد الفريد وأفعاله وتجاربه وعلاقاته الفريدة بأفراد آخرين لا يمكن أن تُعْقلن بشكل كامل. ويبدو أن تلك المملكة اللاعقلانية التي تدور فيها الفردية الفريدة هي التي تجعل العلاقات الإنسانية مهمة. سيشعر معظم الناس مثلًا أن ما يجعل حيواتهم تستحق العيش كان سينهار لو أنهم هم أنفسهم، وحيواتهم، لم يحسوا بالتفرُّد، بل باحترام كامل لطبقة نموذجية من الناس فيكررون كل أفعال مَن ينتمون إلى تلك الطبقة وتجاربهم. إن تفرُّد خبراتنا هو الذي يجعل حيواتنا بهذا المعنى تَستحق أن تُعَاشَ: الخبرة الفريدة بمنظر طبيعي وغروب الشمس وتعبيرات وجه بشري. لكن منذ أيام أفلاطون، كان ما يميِّز كل نزعة باطنية تحويل هذا الشعور بلاعقلانية الفرد الفريد، ولاعقلانية علاقاته الفريدة بأفراد آخرين، إلى مجال مختلف، وأعني تحديدًا إلى مجال الكليَّات المجردة، وهو مجال ينتمي حقًا إلى دائرة اختصاص العلم. وهذا الشعور الذي يحاول الباطني نقلَه لا يمكن التشكيك فيه. فمن المعروف جيدًا أن مصطلحات النزعة الباطنية والوحدة الباطنية والحدس الباطني بالجمال والحب الباطني، قد استُعيرت على مر



العصور من خبرات الحب الجنسي. ولا ريب في أن النزعة الباطنية نقلت ذلك الشعور إلى الكليات المجردة وإلى الجواهر، إلى الصور forms أو الأفكار ideas [الأفكار عند هيجل، والمُثُل عند أفلاطون]. إنها مرة أخرى وحدة القبيلة المفقودة، والرغبة في العودة إلى اللواذ بالبيت الأبوي وإلى جعْل حدودِه حدودَ عالَمنا، فهي التي تدعم ذلك الموقف الباطني. يقول فتجنشتين: «الشعور بالعالَم بوصفه كلاً محدودًا هو شعور باطني». ولكن هذه اللاعقلانية الكليَّة المُعَمَّمَة في غير محلها. فـ«العالَم»، و«الكل» و«الطبيعة»، كلها تجريدات ونتاجات عقلنا (الأمر الذي يجعل فرقًا بين الفيلسوف الباطني، والفنان الذي لا يُعَقْلِنُ والذي لا يستخدم التجريدات بل يخلق ويُبدع عبر خياله، فيجسِّد الأفراد والخبرات الفريدة). وخلاصة القول، تسعى النزعة الباطنية إلى عَقْلنة اللاعقلاني، وفي الوقت نفسه تفتش عن السرِّ في المكان الخاطئ، وهي تفعل ذلك لأنها تحلم بالجَمْعِيِّ والوحدة المصطفاة، مادامت لا تجرؤ على مواجهة مهمات عملية صعبة يواجهها مَن يدركون أن كل فرد هو غاية في نفسه.

يبدو لي أن صراع القرن التاسع عشر بين العلم والدين قد تم استبداله. فمادامت العقلانية «غير النقدية» متناقضة، فلا يمكن أن تكون المشكلة مشكلة اختيار بين معرفة وإيمان، وإنما بين نوعين من الإيمان. المشكلة الجديدة هي: أيُّهما هو الإيمان الصحيح وأيُّهما هو الإيمان الخاطئ؟. ما أحاول إيضاحه أن الاختيار الذي نواجهه هو بين إيمان بالعقل وأفراد البشر وبين إيمان بمَلَكات باطنة في الإنسان تجعله متوحِّدًا بما هو جَمْعِيٌّ، وأن هذا الاختيار هو في الوقت نفسه اختيار بين موقف يعترف بوحدة الجنس البشري وموقف يقسِّم الناسَ إلى أصدقاء وأعداء، إلى سادة وعبيد.

طبقًا للغرض الحالي، قلتُ ما فيه الكفاية لشرح مصطلحات «العقلانية» و«اللاعقلانية»، أضِفْ إلى هذا دوافعي في البتِّ لصالح العقلانية، وهو



ما جعلني أرى في المذهب العقلي- بباطنيته اللاعقلانية- في الوقت الحاضر مَرَضًا عقليًا ماكرًا محتالًا، يروج في عصرنا. إنه مرض لا يحتاج منا أن نحمله محمل الجد، فهو ليس أكثر من مرض سطحي [طفيف أو غير عميق]. (والعلماء بوجه خاص، باستثناءات قليلة جدًا، متحرِّرون منه). لكنه رغم سطحيته مرض خطير، بسبب تأثيره في مجال الفكر الاجتماعي والسياسي.

5

من أجل إيضاح الخطر، سأوجز نقدي لاثنين من السلطات المرجعية اللاعقلانية الأكثر تأثيرًا في عصرنا. أولهما هو وايتهيد A. N. Whitehead، المعروف بأعماله في الرياضيات، وبتعاونه مع أعظم فيلسوف عقلاني معاصر هو برتراند رَسِلْ. لقد اعتَبر وايتهيد نفسَه فيلسوفًا عقلانيًا أيضًا، وكذلك فعل هيجل الذي يدين له وايتهيد بدين كبير. وفي الواقع، فهو أحد الهيجليين الجدد القلائل الذين يعرفون كم هم مدينون لهيجل بالكثير (وكذلك لأرسطو). ومما لا شك فيه، هو مدين لهيجل بشجاعة بناء أنساق فلسفية ميتافيزيقية تتسم بالفخامة والعظمة، تحتقر احتقارًا مَلَكيًا النقاش والحجّة، رغم احتجاج كانط الشديد.

فلْننظر أولًا إلى إحدى الحجج العقلانية القليلة التي يقدمها وايتهيد في كتابه «السيرورة والواقع» Process and Reality، وهي الحجّة التي يدافع بها عن منهجه الفلسفي النظري التأملي (الذي يسميه «العقلانية»). يقول وايتهيد: «كان الاعتراض على الفلسفة النظرية التأملية أنها طموحة أزيد من اللازم. العقلانية- والحق يُقال- هي المنهج الذي من خلاله يُقَدَّمُ الدليل داخل حدود علوم خاصة. ولكنها ترى أن ذلك النجاح المحدود ينبغي ألا يشجع محاولات تأطير مخططات تطمح إلى التعبير عن الطبيعة العامة



للأشياء. أحد المبررات المزعومة في هذا النقد هو الخيبة والفشل؛ فالفكر الأوربي عبثت به مشكلات ميتافيزيقية [مبعثرة]، مهجورة ولم يتم التوفيق بينها.. (لكن) المعيار نفسه سيلقي بالفشل والخيبة على العلم. فنحن لم نحافظ على فيزياء القرن السابع عشر بأكثر مما حافظنا على الفلسفة الديكارتية لهذا القرن.. فالاختبار السليم ليس اختبار الغائية بل اختبار التقدم». والآن، من المؤكد أن هذه حجّة معقولة تمامًا وحتى مقنعة في حد ذاتها. لكن هل هي صحيحة؟. إن الاعتراض الواضح عليها هو أنه بينما تتقدم الفيزياء، لا تتقدم الميتافيزيقا. في الفيزياء، يوجد «اختبار سليم للتقدم»، وأعني على وجه التحديد اختبار التجربة والممارسة. ونستطيع القول لماذا تكون الفيزياء الحديثة أفضل من فيزياء القرن السابع عشر. الفيزياء الحديثة تقف على عدد كبير من الاختبارات العملية التي هزمت تمامًا أنساقًا قديمة. أما الاعتراض الواضح على الأنظمة الميتافيزيقية النظرية التأملية فهو أن التقدم الذي زعمته لنفسها يبدو خياليًا ككل ما يتعلق بها. هذا الاعتراض قديم جدًا؛ فهو يعود إلى بيكون Bacon وهيوم Hume وكانط Kant. فنحن نقرأ مثلًا في عمل كانط «مقدمة إلى أية ميتافيزيقا في المستقبل» Prolegomena to Any Future Metaphysics الملاحظات الآتية بشأن التقدم المزعوم في الميتافيزيقا: «مما لا شك فيه يوجد العديد- من أمثالي- ممن لا يجدون أن هذا العلم تقدم بقدر اتساع الأصابع، رغم العديد من الأشياء الجميلة التي نشرت منذ فترة عن هذا الموضوع. والحق يُقال، قد نجد محاولة لشحذ تعريف أو لتقديم دليل أعرج بعكازات جديدة، يرأب الفتق في غطاء سرير الميتافيزيقا، أو يعطيها شكلًا جديدًا؛ لكن ذلك ليس ما يحتاجه العالَم. نحن مَرْضَى بأقوال ميتافيزيقية جازمة. ونريد معيارًا محددًا نميز به بين الأهواء الديالكتيكية..، والحقيقة». وعلى الأرجح يدرك وايتهيد هذا الاعتراض الكلاسيكي الواضح، ويبدو كما لو أنه يتذكره حين يكتب العبارة الآتية: «لكن الاعتراض الرئيسي الذي يعود تاريخه إلى القرن



السادس وتلقّى تعبيرَه النهائي من فرانسيس بيكون، هو عدم جدوى التأمل النظري الفلسفي». ومادام أنه عدم جدوى تجريبي وعملي للفلسفة التي اعترض عليها بيكون، فقد بدا كما لو أن وايتهيد يضع هنا وجهة نظرنا في اعتباره. لكنه لا يتتبعها. فهو لم يردّ على الاعتراض الواضح بأن تلك اللاجدوى العملية تهدم وجهة نظره القائلة بأن الفلسفة التأملية النظرية- كالعلم- يبررها التقدم الذي تصنعه. وبدلًا من ذلك، يُرْضِي نفسَه بالانتقال إلى مشكلة مختلفة تمامًا، وأعني على وجه التحديد المشكلة المعروفة التي مُفادها «عدم وجود حقائق قائمة بذاتها غير مروَّضة»، وأن كل العلم لا بدّ أن يستعمل الفكر ويستفيد منه، مادام يتعيَّن عليه تعميم الحقائق وتفسيرها. وعلى هذا الاعتبار، يُقيم دفاعَه عن الأنظمة الميتافيزيقية: «ومن ثَمَّ، يتطلب فَهْمُ الواقع المباشر غير المروَّض تفسيرَه ميتافيزيقيًا..». قد يكون الأمر كذلك، أو غير ذلك. لكن المؤكد أنها حجّة مختلفة تمامًا عن تلك التي بدأ بها. «الاختبار السليم هو.. التقدم»، في العلم وفي الفلسفة أيضًا: هذا هو ما سمعناه في الأصل من وايتهيد. لكن لا توجد إجابة وشيكة على اعتراض كانط الواضح. وبدلًا من ذلك، فحجّة وايتهيد، بخصوص مشكلة الكليَّة والتعميم في آنٍ معًا، تحيد عن طريقها إلى مسائل من قبيل النظرية الجَمْعِيَّة (الأفلاطونية) في الأخلاق: «ترتبط أخلاقية الرأي ارتباطًا لا ينفصم بتعميم الرأي. فالتناقض بين الخير العام والمصلحة الشخصية لا يمكن إلغاؤه إلا حين يكون الفرد من النوع الذي تكون مصلحته الشخصية هي الخير العام..».

كان ذلك عيِّنة على حجّة عقلانية. لكن الحجج العقلانية نادرة حقًا. لقد تعلم وايتهيد من هيجل كيف يتجنب نقد كانط الذي مُفاده أن الفلسفة النظرية التأملية لا تقدم سوى عكازات جديدة لبراهين عرجاء. هذا المنهج الهيجلي بسيط بما يكفي. ويمكننا بسهولة تجنب العكازات



مادمنا نتجنب البراهين والحجج تمامًا. الفلسفة الهيجلية لا تناقش [ولا تقدم حجّة]؛ وإنما تحكم وتأمر. لكن يجب الاعتراف بأن وايتهيد- على عكس هيجل- لم يزعم أنه يقدم حقيقة نهائية. فهو ليس فيلسوفًا دوجمائيًا، بمعنى أنه يقدم فلسفته بوصفها دوجما [عقيدة جامدة] لا جدال فيها، وإنما يركز على عيوبها. لكنه ككل الهيجليين الجدد، يتبنَّى المنهج الدوجمائي لينتِج فلسفتَه دون حجّة ونقاش. يمكننا أخذ فلسفته أو ترْكها، ولكن لا يمكننا مناقشتها. (ونحن حقًا نُواجَه بـ«حقائق غير مروَّضة»؛ لا بحقائق بيكون غير المروَّضة الخاصة بالتجربة بل بحقائق غير مروَّضة عن الإلهام الميتافيزيقي لدى الإنسان). ومن أجل إيضاح ذلك «المنهج في الأخذ أو التَرْك»، سأقتبس فقرة واحدة فحسب من كتاب «السيرورة والواقع». ولكن ينبغي تنبيه قرائي- رغم محاولتي انتقاء فقرة ملائمة- إلى أنهم ينبغي ألا يشكلوا رأيًا من دون قراءة الكتاب نفسه.

في جزئه الأخير، المعنوَن بـ«تفاسير نهائية»، ويتألف من فصلين هما «الأضداد المثالية» (حيث مثلًا، تجري «الأبدية والتغيُّر»، وهي فكرة معروفة مأخوذة من نظام أفلاطون، ونتعامل معها تحت اسم «التغيُّر والبقاء»)، وفصل «الله والعالَم». وأقتبس من هذا الفصل الأخير. تبدأ الفقرة بجملتين: «يمكن التعبير عن الملخص النهائي بمجموعة من النقائض، ويعتمد تناقضها الذاتي الظاهر على إهمال فئات متباينة في الوجود العيني. في كل نقيضة يوجد تغيُّر في المعنى يُحوِّل التعارضَ إلى تناقض». تلك هي المقدمة، وهي تجهِّزنا لـ«تناقض ظاهر»، وتخبرنا بأنه «يعتمد» على إهمالٍ ما [تجاهلٍ ما]. ويبدو أنها تشير إلى أن بمقدورنا تجنب التناقض لو تجنبنا هذا الإهمال. لكن كيف يمكن لهذا أن يتحقق، أو ماذا يتحقق على نحو أدق، في عقل المؤلف، فنحن لا نعرف. وما علينا سوى إما أن نأخذ الحجّة أو نتركها. والآن أقتبس أول نقيضة من «نقيضتَيْن» معلنتَيْن أو



«تناقضَيْن ذاتيين ظاهرَيْن» يُصاغان دون حجّة أيضًا: «من الصحيح القول بأن الله دائم والعالَم متغير، وأن العالَم دائم والله متغير. ومن الصحيح القول بأن الله واحد والعالَم متعدد، وأن العالَم واحد والله متعدد». لن أنتقد أصداء الأهواء الفلسفية اليونانية التي نسمعها ترنُّ هنا، فنحن نَعتبره أمرًا مفروغًا منه أن أحد التناقضَيْن «صحيح» [«حقيقي»] كالآخر تمامًا. لكننا وُعِدْنا بـ«تناقض ذاتي ظاهر»، وأودُّ معرفة أين يظهر التناقض الذاتي هنا. فبالنسبة لي لا يظهر حتى مظهر على تناقض. فالتناقض الذاتي سيكون مثلًا كالعبارة: «أفلاطون سعيد وأفلاطون ليس سعيدًا»، وكذلك كل العبارات المصوغة بـ«الشكل المنطقي» نفسه (أيْ كل العبارات المتولِّدة باستبدال اسم العلم «أفلاطون» والصفة «سعيد»). لكن من الواضح أن العبارة الآتية غير متناقضة: «من الصحيح القول بأن أفلاطون سعيد اليوم، ومن الصحيح القول بأنه غير سعيد اليوم» (فمادام أفلاطون ميت، فالعبارة الأولى «صحيحة» حقًّا كالأخرى سواء بسواء). ولكن عبارة أخرى من الشكل نفسه أو ما يماثله لا توصَف بأنها متناقضة مع نفسها، حتى لو حدث أنْ كانت كاذبة. ذلك هو ما يجعلني متحيرًا فيما يتعلق بهذا الجانب المنطقي البحت في الأمر، ألا وهو «التناقضات الذاتية الظاهرة». وأستشعر الأمر نفسه بشأن الكِتاب كله. فأنا لم أفهم ما يريد مؤلفه قوله. ومن المحتمل جدًا أن ذلك هو خطئي وليس خطأه. فأنا لا أنتمي إلى مجموعة المصطفين الأخيار، وأخشى أن العديد من القرَّاء حالهم من حالي. ذلك بالضبط هو السبب في زعمي بأن منهج الكتاب لاعقلاني. فهو يقسِّم البشرية إلى قسمين، عدد صغير من المصطفين الأخيار وعدد كبير من الهالكين. وبوصفي هالكًا، فلن يمكنني سوى القول بأن الهيجلية الجديدة- كما أراها- لم تَعُدْ تبدو ذلك الغطاء القديم المجنون الذي فيه بضع رُقَعٍ جديدة، هكذا وصفها كانط وصفًا مفعمًا بالحيوية، بل تبدو الآن وكأنها حزمة من بضع رُقَعٍ قديمة مُزِعَتْ من الغطاء.



وإني لَأترك الأمر لطالب حصيف يدرس كتاب وايتهيد ليقرِّر ما إذا كان الكتاب يصمد أمام «اختباره السليم»، وما إذا كان يبيِّن التقدَّمَ بالمقارنة مع أنظمة ميتافيزيقية اشتكى كانط من كسادها، على شرط أن يتمكن من اكتشاف المعيار الذي يحكم به على تقدمٍ من هذا القبيل. وسأترك للطالب نفسه الحكم على مدى ملاءمة استخلاص تلك الملاحظات مع استخلاصات من تعليقات كانط على الميتافيزيقا: «فيما يتعلق بالميتافيزيقا بوجه عام، ووجهات النظر التي أَعْرَبْتُ عن قيمتها، أعترفُ بأن صياغاتي هنا أو هناك مشروطة وحذرة بقدر غير كافٍ. ولا أريد مُداراة أني لا أستطيع سوى النظر باشمئزاز- وحتى بما يشبه الكراهية- إلى الغرور المتورِّم في كل تلك المجلدات المليئة بالحكمة، كتلك الرائجة هذه الأيام. لأني مقتنع تمامًا بأن الطريق الخطأ قد اخُتير، وأن المناهج المقبولة لا بدّ أن تُزيد إلى ما لا نهاية من تلك الحماقات والهفوات الكبرى، وأن ضرر التخلص الكامل من كل تلك الإنجازات الوهمية لا يعدِل ضرر ذلك العلم الوهْمي في تكاثره الذميم».

المثال الثاني على اللاعقلانية المعاصرة الذي انتويتُ تناوله هنا هو كتاب أرنولد توينبي[1] A. J. Toynbee «دراسة التاريخ» A Study of History. وأودُّ إيضاح أني أهتم بهذا الكتاب البارز المثير، وقد اخترته بسبب تفوُّقه على كل الأعمال اللاعقلانية والتاريخانية المعاصرة الأخرى التي أعرفها. ولست أهلًا للحكم على مزايا توينبي من حيث هو مؤرِّخ. لكنه على عكس الفلاسفة اللاعقلانيين والتاريخانيين المعاصرين الآخرين، لديه الكثير ليقوله مما هو أكثر إثارة وتحديًا، وإني لَأجده كذلك على

(1) أرنولد توينبي: (1889- 1975)، من أشهر المؤرخين الإنجليز في القرن العشرين. يفسر نشوء الحضارات من خلال نظريته المعروفة بـ«التحدي والاستجابة» التي استلهمها من علم النفس السلوكي، ولا سيما من كارل يونج- (المترجم).



الأقل، وأدين له بالعديد من الاقتراحات القيِّمة. ولا أتهمه باللاعقلانية في مجال بحثه التاريخي. فحيث تكون مسألة مقارنة الدليل في صالح أو ضد تفسير تاريخي محدد، يستخدم توينبي أساسًا منهجَ النقاش والحجّة العقلاني بلا تردد. ويدور في ذهني مثلًا، درسه المقارن لصحة الأناجيل بوصفها مدونات تاريخية، بنتائجها السلبية. ورغم أني لست بقادر على الحكم على دليله، فعقلانية المنهج كامنة وراء المسألة، وهذا هو الجدير بالإعجاب أكثر، كما أن تعاطف توينبي العام مع الأرثوذكسية المسيحية جعل من الصعب عليه الدفاع عن رؤية- لنقلْ على الأقل- غير أرثوذكسية. وأتفق أيضًا مع العديد من الاتجاهات السياسية التي يعبِّر عنها في كتابه، وبشكل قاطع أكثر مع هجومه على النزعة القومية الحديثة والقَبَلِيَّة و«كل ما هو قديم مهجور»، أيْ الاتجاهات الرجعية المرتبطة بها ثقافيًا.

ورغم كل هذا، فالسبب في أني أخص بالذكر العمل التاريخاني الضخم لتوينبي كي أتهمه باللاعقلانية، هو أنه حين نرى آثار ذلك السُمِّ في عمل بمثل تلك الجدارة والاستحقاق، فنحن نقدِّر خطره.

ما أصفه بأنه نزعة توينبي اللاعقلانية يعبِّر عن نفسه بطرق متنوعة. أحدها استسلامه لموضة منتشرة وخطيرة في عصرنا. وأقصد بالموضة ليس حمْل الحجج على محمل الجد، وبقيمتها الإسمية على الأقل مبدئيًا، بل موضة عدم رؤية شيء فيها سوى طريقة تعبِّر بها الميول والدوافع اللاعقلانية الأعمق عن نفسها. إنه موقف التحليل السوسيولوجي، الذي انتقدتُه في الفصل السابق؛ موقف البحث عن الدوافع والمحدِّدات اللاواعية في الموطن الاجتماعي للمفكر، بدلًا من الاختبار الأولي لسلامة الحجّة نفسها.

من الممكن تبرير ذلك الموقف إلى حد بعينه، كما حاولتُ الإيضاح في الفصلين السابقين. وهذا صحيح بشكل خاص في حالة مؤلِّف لا يقدم أيَّ حجج، أو يتضح أن حججه لا تستحق النظر فيها. لكن إنْ لم يوجد



في الحجج ما يجعلنا نحملها على محمل الجد، فأعتقد أنه من السائغ لنا إلقاء التهمة على النزعة اللاعقلانية، ومن السائغ لنا ردُّ الإساءة بمثلها، بتبنِّي الموقف نفسه نحو ذلك النهج. ومن ثَمَّ، أعتقد أن لدينا كل الحق في أن نجعل التشخيص التحليلي السوسيولوجي الذي أهمله توينبي لجعْل حججه جادة، ممثِّلَ مذهب عقلي في القرن العشرين يعبِّر عن خيبة أمله أو حتى يأسه من العقل ومن حلٍّ عقلاني لمشكلاتنا الاجتماعية، بالهروب إلى نزعة باطنية دينية.

وأنتقي معالجة توينبي لماركس بوصفها مثالًا على رفض تبنِّي الحجج الجادة. وأسبابي في هذا الاختيار هي: أولًا، إنه موضوع مألوف بالنسبة لي وبالنسبة إلى قارئ هذا الكتاب أيضًا. وثانيًا، إنه موضوع أتفق مع توينبي في معظم جوانبه العملية. فأحكامه الرئيسية على التأثير السياسي والتاريخي لماركس مماثلة للنتائج التي توصلتُ إليها باستخدام مناهج عادية جدًا؛ فهو فعلًا أحد الموضوعات التي توضح معالجتُها حدسَه التاريخي العظيم. ومن ثَمَّ، لن يشتبه القارئ في كوني مدافعًا عن ماركس حين أدافعُ عن عقلانية ماركس ضد توينبي. وهاهي وجهة النظر التي لا أتفق معها: توينبي لا يعامِل ماركس (كما لا يعامِل الجميع) بوصفه رجلًا عقلانيًا يقدم الحجج على ما يقوله. وفي الواقع، لا تجسِّد معالجة توينبي لماركس ونظرياته سوى الانطباع العام الذي ينقله عمل توينبي بأن الحجج ما هي إلا طريقة في الكلام غير مهمة، وأن تاريخ الجنس البشري هو تاريخ عواطف وانفعالات وأديان وفلسفات لاعقلانية وربما تاريخ فن وشعر، ولا يوجد شيء مهما كان يتماشى مع تاريخ العقل الإنساني أو تاريخ العلم البشري. (فأسماء مثل جاليليو ونيوتن، هارفي Harvey وباستور Pasteur، لم تقم بأيِّ دور في المجلدات الستة الأولى من دراسة توينبي التاريخانية لدورة حياة الحضارات).



وفيما يتعلق بنقاط التماثل بين وجهات نظر توينبي ووجهات نظري العامة عن ماركس، أذكِّر القارئ بإشاراتي في الفصل الأول إلى التناظر بين الشعب المختار والطبقة المختارة. وفي مواضع عديدة أخرى، علَّقتُ نقديًا على مذاهب ماركس في الضرورة التاريخية ولا سيما حتمية الثورة الاشتراكية. ويربط توينبي بين تلك الأفكار بذكائه المعتاد، فهو يقول: «اليهودية على الأخص.. ألهمت الماركسيةَ، وهي وجهة نظر رؤيوية لثورة عنيفة حتمية لأنها قرار.. الله نفسه، تعكس الأدوارُ الحالية للبروليتاريا والأقلية المهيمنة.. تقلُّبَ الأدوار التي تنقل الشعب المختار بقفزة واحدة من المكانة الأدنى إلى الأعلى في مملكة هذا العالم. لقد أحلَّ ماركس ألوهية «الضرورة التاريخية» محلَّ يهوه لألوهيتها القادرة على كل شيء، والبروليتاريا الداخلية في العالم الغربي الحديث محلَّ اليهود، ومملكته اليهودية المسيحانية باعتبارها ديكتاتورية البروليتاريا. لكن الملامح البارزة في سفر الرؤيا اليهودي التقليدي تَظهر أوضح ما يكون من خلال هذا التمويه الرثّ، فما يقدمه فيلسوفنا- متعهِّد التقديم في زي غربي حديث- ليس في حقيقة الأمر سوى يهودية ماكابية قبل حاخامية..». بكل تأكيد لا يوجد الكثير في تلك الفقرة المصوغة ببراعة مما لا أوافق عليه، مادام المقصود به ليس أكثر من تناظر يثير الاهتمام. أما إذا كان المقصود به تحليلًا جادًا (أو جانبًا من تحليل جاد) للماركسية، فلا بد أن أحتجَّ؛ ففي نهاية الأمر كتب ماركس «رأس المال»، ودرس فيه الرأسمالية المؤمنة بسياسة عدم التدخُّل، فقدَّم إسهامات جادة ومهمة في العلم الاجتماعي، حتى لو تم تجاوز الكثير منها. لكن المقصود حقًا من فقرة توينبي تحليل جاد؛ فهو يعتقد أن قياساته وأمثولاته تسهم في تقييم جاد لماركس. ففي ذيل تلك الفقرة (التي لم أقتبس منها سوى الجزء المهم)، يتناول تحت عنوان «الماركسية والاشتراكية والمسيحية» ما يَعتبره اعتراضات محتملة من ماركسي على ذلك «التفسير للفلسفة الماركسية». هذا الذيل أو الملحق



بحد ذاته يُقْصَدُ منه أيضًا بلا شك نقاش جاد للماركسية، ففقرته الأولى تبدأ بالكلمات: «المدافعون عن الماركسية ربما سيحتجّون على أن..»، وتبدأ الفقرة الثانية بكلمات: «وفي محاولة للردِّ على احتجاجِ ماركسيٍّ على سطور من هذا القبيل..». لكن لو نظرنا عن كثب إلى تلك المناقشة، فلن نجد أية حجج عقلانية أو حتى ذكر للمزاعم الماركسية، ناهيك عن فحصها. وبخصوص نظريات ماركس ومسألة ما إذا كانت صحيحة أم خاطئة، لا نسمع كلمة واحدة. وتنشأ مشكلة إضافية في الملحق هي مرة أخرى مشكلة الأصل التاريخي؛ فالخصم [المنافِس] الذي تخيَّله توينبي لا يحتجُّ- كما كان سيفعل أيُّ ماركسي في تصوُّره- على ادِّعاء ماركس تأسيس فكرة قديمة، وهي الاشتراكية، على فكرة جديدة، وأعني على وجه التحديد أساسًا عقلانيًا وعلميًا؛ فبدلًا من ذلك، «يحتجُّ» الماركسي (وأنا أقتبس من توينبي) «على أنه من خلال تفسير إجمالي نوعًا ما للفلسفة الماركسية... أوضحنا تحليل الماركسية إلى عنصر تكويني هيجلي ويهودي ومسيحي، دون قول كلمة واحدة عن أخَصّ ما يميِّز ماركس.. فجانب من رسالة ماركس... الاشتراكية، كما يخبرنا الماركسي، هو جوهر الأسلوب الماركسي في الحياة؛ فهي العنصر الأصلي في النظام الماركسي الذي لا يمكن إرجاعه إلى مصدر هيجلي أو مسيحي أو يهودي أو أيِّ مصدر آخر قبل الماركسية». ذلك هو الاحتجاج الذي يضعه توينبي على لسانِ ماركسيٍّ؛ رغم أن أيَّ ماركسي، ولو لم يقرأ سوى «البيان الشيوعي»، لا بدّ من معرفته بأن ماركس نفسه في وقت مبكر من عام 1847 قد تحدث عن سبعة أو ثمانية «مصادر ما قبل ماركسية» مختلفة للاشتراكية، ومن بينها أيضًا ما وصفها بأنها اشتراكية «كتابية» أو «مسيحية»، وأنه لم يكن يخطر على باله الزعم بأنه اكتشف الاشتراكية، بل زعم فحسب أنه جعَلها عقلانية، أو كما قال إنجلز إن ماركس طوَّر الاشتراكية من فكرة طوباوية إلى علم. لكن توينبي يتجاهل كل ذلك، ويقول: «في محاولة للردِّ على



احتجاجِ ماركسيٍّ على سطور من هذا القبيل، سنكون على استعداد للاعتراف بإنسانية وبنائية الفكرة المثالية التي قامت من أجلها الاشتراكية، وكذلك أهمية الدور الذي تلعبه تلك الفكرة المثالية في «الأيديولوجيا» الماركسية، لكننا سنجد أنفسنا غير قادرين على تقبل الزعم الماركسي بأن الاشتراكية هي اكتشاف ماركس الأصلي. سيتعيَّن علينا الإشارة من جانبنا إلى أنه توجد اشتراكية مسيحية طُبِّقَتْ، وقد بُشِّر بها أيضًا قبل أن يسمع أحد أيَّ شيء عن الاشتراكية الماركسية. وحين يأتي دورنا في الهجوم، سنؤكد أن الاشتراكية الماركسية مستمدة من التراث المسيحي..». وبكل تأكيد لا أنكر ذلك الاستمداد [الاشتقاق]، ومن الواضح تمامًا أن كل ماركسي يعترف به دون التضحية بأقل القليل من عقيدته؛ فالعقيدة الماركسية لا ترى أن ماركس اخترع مثالًا إنسانيًا بنَّاءً بل كان رجل علمٍ أظهر بأدوات علمية بحتة أن الاشتراكية ستأتي، وحدَّد الطريقة التي ستأتي بها.

وإني لَأتساءل: كيف يمكن تفسير مناقشة توينبي للماركسية على خطوط لا تتماشى مع مزاعمها العقلانية؟. التفسير الوحيد الذي يمكنني فَهْمه هو أن الزعم الماركسي بالعقلانية ليس له أيَّ معنى عند توينبي. فهو لم يهتم سوى بالتساؤل عن كيفية نشأة الماركسية بوصفها دينًا. سأكون آخر مَن ينكر طابعَها الديني. لكن منهج معالجة الفلسفات أو الأديان كلها من وجهة نظر أصلها وبيئتها التاريخية، وهو موقف وصفتُه في فصول سابقة بأنه مذهبية تاريخية (تختلف عن النزعة التاريخانية) لَهو- على أقل تقدير- موقف أحادي الجانب فعلًا؛ وكثيرًا ما ينتِج ذلك المنهج اللاعقلانية، وهو ما يتضح من إهمال توينبي- إنْ لم يكن ازدراءه- لذلك العالَم المهم من الحياة البشرية الذي نصفه هنا بأنه عقلاني.

عند تقييم تأثير ماركس، توصَّل توينبي إلى استنتاج الآتي: «قد يُسْفِر حُكْم التاريخ عن أن استنهاض الضمير المسيحي الاجتماعي هو الإنجاز



الإيجابي العظيم لكارل ماركس». وفي مقابل هذا التقييم، ليس لديَّ الكثير لأقوله بكل تأكيد، وربما سيتذكر القارئ أني أيضًا ركزتُ على تأثير ماركس الأخلاقي في المسيحية. ولا أعتقد أن توينبي- على سبيل تقييم نهائي- يضع في اعتباره- بقدر كافٍ- الفكرة الأخلاقية العظيمة التي مُفادها أن المستغَلين ينبغي أن يحرِّروا أنفسَهم، بدلًا من انتظارهم الأعمال الخيرية من جانب مستغِليهم؛ لكن ذلك بطبيعة الحال هو مجرد اختلاف في الرأي، فلم أكن لأحلم بأن أنازع توينبي حقَّه في رأيه، الذي أعتبره منصفًا جدًا. لكني أودُّ لَفْتَ الانتباه إلى عبارة «قد يُسْفِر حكم التاريخ عن»، بنظريتها الأخلاقية التاريخانية المضمَّنة، وحتى المستقبلية الأخلاقية. لأني أرى أننا لا يمكننا التهرب، ويجب ألا نتنصل، من البتِّ في أمور من هذا القبيل لأجل أنفسنا؛ فلو كنا غير قادرين على إصدار حكم فلن يكون بمقدور التاريخ إصدار حكم.

ثمة الكثير بشأن تناول توينبي لماركس. ففيما يتعلق بالمشكلة الأعم لتاريخيته أو لنسبيته التاريخية، من الممكن القول بأنه يدركها جيدًا، رغم أنه لم يصغْها بوصفها مبدأ عامًا للحتمية التاريخية في كل الفكر، وإنما بوصفها مبدأ مقيِّدًا ينطبق على الفكر التاريخي؛ فقد أوضح أنه اتخذ «كنقطة بداية... بديهية مُفادها أن كل الفكر التاريخي يرتبط حتمًا بالظروف الخاصة لعصر المفكِّر ومكانه. ذلك هو قانون الطبيعة البشرية الذي لا تنجو منه عبقرية بشرية». وقياس تلك النزعة التاريخية بسوسيولوجيا المعرفة واضح إلى حد ما؛ لأن «عصر المفكر ومكانه» يتضح أنهما ليسا سوى وصف لما قد يُسَمَّى «موطنه التاريخي»، قياسًا إلى «الموطن الاجتماعي» الذي وصفتْه سوسيولوجيا المعرفة. فالفرق إنْ وُجِدَ هو أن توينبي قَصَرَ «قانون الطبيعة البشرية» على الفكر التاريخي، الذي يبدو لي تقييدًا غريبًا بعض الشيء وربما حتى غير مقصود؛ فمن الاحتمالات البعيدة وجوب أن يكون «قانون الطبيعة



البشرية الذي لا تنجو منه عبقرية بشرية» مِلْكًا لا للفكر بوجه عام بل للفكر التاريخي فقط.

لقد تناولتُ في الفصلين السابقين لُبَّ الحقيقة المؤكَّد- وإنْ كان واهيًا- المتضمَّن في نزعة تاريخية أو نزعة سوسيولوجية من هذا القبيل، ولستُ في حاجة إلى تكرار ما قلتُه بشأنها هناك. لكن فيما يتعلق بالنقد، من المفيد الإشارة إلى أن عبارة توينبي- لو تحررتْ من تقيُّدها بالفكر التاريخي- لا تُعَدُّ «بديهية» مادامت تنطوي على مفارقة. (فهي صورة أخرى من مفارقة الكذَّاب؛ لأنه إنْ لم ينجُ العبقري من التعبير عن الأساليب الشائعة في موطنه الاجتماعي فلعل هذا الزعم بحد ذاته مجرد تعبير عن الأسلوب الشائع في الموطن الاجتماعي الذي يعيش فيه المؤلف، أيْ عن الأسلوب الشائع نسبيًا في أيامنا). وليست تلك الملاحظة ذات أهمية منطقية شكلية فحسب؛ فهي تشير إلى نزعة تاريخية أو تحليل تاريخي يمكن تطبيقه على النزعة التاريخية نفسها، وذلك هو حقًا طريقة جائزة في التعامل مع فكرة «بعد» انتقادها بحجّة عقلانية. ومادامت النزعة التاريخية انتُقدت بتلك الطريقة، فقد أخاطر بتشخيص تحليلي تاريخي، فأقول إن النزعة التاريخية نتاج نمطي [نموذجي] من نتاجات عصرنا وإنْ كان آيلًا للزوال، أو بتعبير أدق نتاج انتكاسة نموذجية للعلوم الاجتماعية في عصرنا. فهي ردُّ فعل نموذجي على سياسة التدخُّل وعلى مرحلة العَقْلنة والتعاون الصناعي، مرحلة تتطلب- أكثر من أية مرحلة أخرى في التاريخ- تطبيقًا عمليًا للمناهج العقلانية على المشكلات الاجتماعية. ولذا، يميل العلم الاجتماعي الذي لا يستطيع تلبية تلك المطالب إلى الدفاع عن نفسه بإنتاج أشكال من الهجوم المتقن الواسع على تطبيق العلم على مشكلات من هذا القبيل. ولو أجملتُ تشخيصي التحليلي التاريخي، فسأجرؤ على افتراض أن نزعة توينبي التاريخية نزعة دفاعية تناهِض النزعة العقلانية، ولَّدها اليأسُ



من العقل، ومحاولة الهروب إلى الماضي، وإلى نبوءة المستقبل أيضًا. وأيًا كان الأمر، فلا بد أن تُفْهَم النزعة التاريخية بوصفها نتاجًا تاريخيًا. ويؤيد ذلك التشخيصَ العديدُ من السمات في عمل توينبي. والمثال النموذجي هو إلحاحه على تفوق الأخروية على فعل دنيوي سيؤثِّر في مسار هذا العالم. ولذا، يتحدث مثلًا عن «النجاح الدنيوي المأساوي» الذي حققه النبي محمد، قائلًا إن الفرصة التي سنحتْ للنبيِّ فقام بفعل في هذا العالم كانت «تحديًا عجزتْ روحُه عن السمو عليه». فبتقبُّله القيام بفعل دنيوي.. تخلَّى عن الدور السامي للنبي الكريم النبيل فأقنع نفسَه بالدور الشائع لرجل الدولة الناجح المدهش». (وبكلمات أخرى، استسلم النبي محمد للإغراء الذي قاومه السيد المسيح). وانطلاقًا من تلك الرؤية، نال إغناطيوس ليولا[1] Ignatius Loyola استحسانَ توينبي لتحوُّله من جندي إلى قدِّيس. ولكن المرء يتساءل عمَّا إذا لم يصبح هذا القديس رجل دولة ناجح أيضًا؟. (ولو كان السؤال عن اليسوعية، فسيكون سؤالًا مختلفًا كليًا: فتلك الصورة من فن إدارة الدولة هي بدرجة كافية عزوف عن الاهتمام بشؤون الدنيا). ومن أجل تجنب إساءات الفهم، أودُّ إيضاح أني أنا نفسي أقدِّر المنزلة الأعلى للعديد من القديسين من معظم، أو تقريبًا كل، رجال الدولة الذين أعرفهم، لأني غير معجب عمومًا بالنجاح السياسي. ولم أقتبس تلك الفقرة إلا بوصفها تأييدًا لتشخيصي التحليلي التاريخي: أن تلك النزعة التاريخية عند نبي تاريخي حديث هي فلسفة هروب.

إن مناهضة توينبي للعقلانية بارزة في العديد من مواضع أخرى. مثلًا،

(1) إغناطيوس ليولا: (1491- 1556)، فارس أسباني من أسرة نبيلة، بدأ حياته جنديًا، ثم أثناء خضوعه للعلاج من إصابة تعرَّض لها دَرَسَ اللاهوت فقرَّرَ التخلِّي عن الحياة العسكرية، وعَكَفَ على تأسيس رهبانية جديدة أسماها «اليسوعية»، وكان هو قائدها الأعلى- (المترجم).



عند هجومه على التصور العقلاني للتسامح يَستخدم مقولات كـ«النبل» في مقابل «الدونية»، بدلًا من تقديم الحجج. وتتناول الفقرةُ التعارضَ بين التجنب «السلبي»- ليس إلا- للعنف على أسس عقلانية، واللاعنف الحقيقي الناتج عن العزوف عن شؤون الدنيا، مشيرًا إلى أن هاتين الحالتين هما حالتان لـ«المعاني التي.. يناقِض أحدُها الآخرَ بشكل إيجابي». وهاهي الفقرة التي أقصدها: «في حدها الأدنى، لا تعبِّر ممارسة اللاعنف سوى عن شيء أنبل وأكثر إيجابية من التحرر الكلبي من وهْم.. عنفٍ.. مُورِسَ سابقًا إلى حد التقزز... المثال سيئ السمعة على لاعنف من ذلك النوع المنتمي إلى الفضيلة هو التسامح الديني في العالم الغربي منذ القرن السابع عشر.. وصولًا إلى يومنا هذا». من الصعب مقاومة إغراء الردِّ بالتساؤل- مستخدمين مصطلحات توينبي- عمَّا إذا كان ذلك الهجوم النابع من الفضيلة على التسامح الديني الديمقراطي لا يعبِّر سوى عن شيء أنبل أو أكثر إيجابية من التحرر الكلبي من وهْم العقل؛ وسواء لم يكن مثالًا سيئ السمعة على مناهضة العقلانية التي راجت ولا تزال لسوء الحظ، في عالمنا الغربي، والتي مُورِست إلى حد التقزز، ولا سيما منذ عصر هيجل إلى يومنا هذا؟.

وبطبيعة الحال، ليس تحليلي التاريخي لتوينبي نقدًا جادًا. فهو ليس سوى وسيلة قاسية للردِّ على النزعة التاريخية والكَيْل لها بمكيالها نفسه. إن نقدي الأساسي يمضي وفق خطوط جدّ مختلفة، وسأشعر بالأسف لو أصبحت مسؤولًا- بتجربة النزعة التاريخية على سبيل الهواية- عن جعْل هذا المنهج الرخيص أَرْوَج مما هو حاصل فعلًا.

لا أودُّ أن يُسَاءَ فَهْمي. فأنا لا أعادِي النزعة الباطنية الدينية، وسأكون أول مَن يحارب أية محاولة لقمعها، ولستُ مَن يدافع عن التعصب الديني (بل أعادِي المذهبية العقلية المضادة للعقلانية). ولكني أزعم أن الإيمان بالعقل



أو العقلانية أو الإنسانية أو حب خير البشر، له الحق نفسه في الإسهام في تحسين الشؤون الإنسانية كأية عقيدة أخرى، ولا سيما في السيطرة على الجريمة الدولية وإقامة السلام. يقول توينبي: «الإنساني يركز كل اهتمامه ومجهوده عمْدًا على.. جعْل الشؤون الإنسانية تحت سيطرة الإنسان.. ولا يمكن لوحدة الجنس البشري أنْ تُقام في الواقع إلا في إطار وحدة كليَّة فوق إنسانية تكون الإنسانية جزءًا منها؛.. ومدرستنا الغربية الحديثة من الإنسانيين كانت شاذة ومنحرفة في تخطيطها للوصول إلى السماء برفع برج بابل عملاق على أسس أرضية دنيوية..». يدَّعي توينبي- لو أني فهمته حقًا- عدم وجود خيار أمام الإنساني لجعْل الشؤون الدولية تحت سيطرة العقل الإنساني. وبلجوئه إلى سلطة برجسون المرجعية، يزعم أن الولاء لكلٍّ فوق إنساني يمكنه وحده إنقاذنا، وأنه لا يوجد سبيل أمام العقل الإنساني، ولا «طريق أرضي دنيوي»، كما يطرحه توينبي، يمكن من خلاله تجاوز النزعة القومية القَبَليَّة. ولا مانع عندي في توصيف إيمان الإنسانيِّ بالعقل بأنه «أرضي دنيوي» مادمتُ أعتقد أنه حقًا مبدأ في السياسات العقلانية مُفاده أننا لا نستطيع جعْل السماء على الأرض [إقامة الجنة على الأرض]. فالإنسانية في نهاية المطاف إيمان يُثبت نفسَه بالأفعال، ويُثبت نفسَه أيضًا ربما كأية عقيدة أخرى. ومع أني أعتقد، مع معظم الإنسانيين، أن المسيحية- بتعليمها أبوَّة الله- ربما تقدم إسهامًا كبيرًا في إقامة الأخوَّة بين البشر، فأعتقد أيضًا أن مَن يعملون على تقويض إيمان الإنسان بالعقل من غير الراجح أن يسهموا كثيرًا في تحقيق تلك الغاية.



استنتاج





الفصل الخامس والعشرون

هل للتاريخ أيُّ معنى؟

1

بالاقتراب من نهاية هذا الكتاب، أودُّ مرة أخرى تذكير القارئ بأن تلك الفصول لم يكن مقصودًا بها عرض تاريخ كامل للنزعة التاريخانية؛ بل مجرد ملاحظات هامشية متناثرة على تاريخ من هذا القبيل، وهي إلى حد ما ملاحظات شخصية من أجل بداية ما. أضِفْ إلى هذا، أنها تشكل مدخلًا نقديًا إلى فلسفة المجتمع وفلسفة السياسة، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بذلك الطابع فيهما، فالنزعة التاريخانية هي فلسفة اجتماعية وسياسية وأخلاقية (أو لأقلْ غير أخلاقية)، وقد كانت على تلك الدرجة من التأثير الكبير منذ بداية حضارتنا. ولذا، من غير الممكن التعليق على تاريخها من دون مناقشة المشكلات الأساسية في المجتمع وفي السياسة وفي الأخلاق. لكن مناقشة على هذه الشاكلة لا بدّ أن تتضمن دومًا- شاءتْ أم أبتْ- عنصرًا شخصيًا قويًا. ولا يعني ذلك أن الكثير مما في هذا الكتاب كان مجرد مسألة رأي؛ ففي القليل من الحالات حيث كنتُ أشرح اقتراحاتي أو قراراتي الشخصية في الأمور الأخلاقية والسياسية، أوضحتُ الطابع الشخصي في المقترح أو



القرار. وهو ما يعني إلى حد ما أن انتقاء الموضوع أمر اختيار شخصي إلى مدى أكبر بكثير من كونه- لنقلْ- أطروحة علمية [بحثًا علميًا].

وعلى أية حال، فهذا الفارق فارق في الدرجة. فحتى العلم ليس سوى «مجموعة من الحقائق». فهو على أقل تقدير، تجميعًا، ويعتمد بحد ذاته على مصالح الجامِع، وعلى وجهة نظر. في العلم، وجهة النظر تلك، تحدِّدها في العادة نظرية علمية؛ بمعنى أننا ننتقي من تنويعة لامتناهية من الوقائع، ومن تنويعة لامتناهية من جوانب الوقائع. وهذه الوقائع وجوانب الوقائع مهمة لأنها ترتبط بنظرية علمية متصوَّرة سلفًا تقريبًا. مدرسة بعينها من فلاسفة المنهج العلمي استخلصت من مثل تلك الاعتبارات أن العلم يناقَش دومًا في دائرة، و«أننا نجد أنفسنا ملاحَقين بذيولنا»، كما يقول إدنجتون، مادمنا غير قادرين في تجربتنا الواقعية إلا على الحصول على ما وضعناه بأنفسنا فيها، في صورة نظرياتنا. لكن ذلك ليس حجّة مقنعة. فمع أنه من الصحيح تمامًا بوجه عام أننا لا ننتقي سوى وقائع ترتكز على نظرية متصوَّرة سلفًا إلى حد ما، فليس من الصحيح أننا لا ننتقي سوى وقائع بعينها تؤكد النظرية، وإنْ جاز التعبير تُكرِّرها؛ بل إن منهج العلم هو على الأصح بحث عن الوقائع التي قد تدحض النظرية. ذلك هو ما أطلقنا عليه اختبار النظرية: أيْ رؤية ما إذا لم يكن بمقدورنا اكتشاف خلل فيها. لكن مع أننا نجمع الوقائع وعيوننا على النظرية، وستؤكدها مادامت النظرية تصمد أمام تلك الاختبارات، فهي أكثر من مجرد تكرار أجوف لنظرية متصوَّرة سلفًا. الوقائع تؤكد النظرية فقط إذا لم تنجح مساعينا في الإطاحة بتوقُّعاتها، ولذا فهي شهادة ودليل في صالحها. وهكذا، فاحتمال الإطاحة بالنظرية، أو إثبات خطأ الفرضية، هو الذي يشكل إمكان اختبارها ومن ثَمَّ الطابع العلمي في النظرية. وكل اختبارات النظرية التي تحاول إثبات خطأ



التوقُّعات المستمدة بمعونتها، تقدم الدليل على المنهج العلمي. ويؤيد تلك الرؤيةَ للمنهج العلمي تاريخُ العلم، الذي يوضح أن النظريات العلمية تطيح بها في كثير من الأحيان التجاربُ، وأن الإطاحة بالنظريات هو أداة التقدم العلمي. فالزعم بأن العلم دائري ليس زعمًا صائبًا.

لكن عنصرًا واحدًا في ذلك الزعم يظل صحيحًا، وأعني على وجه التحديد أن كل الأوصاف العلمية للوقائع انتقائية بدرجة كبيرة، وتعتمد دومًا على النظريات. ويمكن وصف الموقف بشكل أفضل بالمقارنة مع الكشَّاف («نظرية كشَّاف العلم»، كما اعتدتُ أن أطلق عليها في مقابل «نظرية العقل الجردل»). ما سيُرينا إياه الكشَّافُ سيعتمد على موقعه، على طريقتنا في توجيهه وعلى شِدَّته ولونه، إلخ.، مع أنه سيعتمد أيضًا بطبيعة الحال وإلى حد كبير جدًا على الأشياء التي يُنيرها. وبالمثل، سيعتمد الوصف العلمي إلى حد كبير على وجهة نظرنا ومصالحنا، التي ترتبط في العادة بالنظرية أو الفرضية التي نريد اختبارها؛ ولكنه سيعتمد على الحقائق الموصوفة أيضًا. وفي الواقع، من الممكن وصف النظرية أو الفرضية بأنها بَلْورة لوجهة نظر ما. فلو حاولنا صياغة وجهة نظرنا، فستكون هذه الصياغة في العادة ما يسميه المرء أحيانًا فرضية العمل، بمعنى وجود افتراض مؤقت وظيفتُه مساعدتنا على انتقاء الوقائع وترتيبها. ولكن يتعيَّن علينا إيضاح أنه لا يمكن لأية نظرية أو فرضية ألا تكون بهذا المعنى فرضية عمل، ولا تظل فرضية عمل؛ لأنه ما من نظرية نهائية وأخيرة، فكل نظرية تساعدنا على انتقاء الوقائع وترتيبها. هذا الطابع الانتقائي يجعل من أيٍّ وصف وصفًا «نسبيًا» بمعنى محدد؛ أيْ بمعنى أننا لن نقدم هذا الوصف لو اختلفت وجهة نظرنا بل وصفًا آخر. وقد تؤثر النسبية أيضًا في إيماننا بصدق الوصف، لكنها لا تؤثر في مسألة صدق الوصف أو كذبه؛ فالصدق ليس «نسبيًا» بهذا المعنى.



إن السبب في أن أيَّ وصفٍ انتقائيٌّ هو- فلنقلْ تقريبًا- الوفرة والتنوع اللانهائي في جوانب وقائع عالمنا الممكنة. ومن أجل وصف تلك الوفرة غير المحدودة، لا نملك في حوزتنا سوى عدد محدود من سلاسل كلمات محدودة. ومن ثَمَّ، فنحن نصف مادمنا نحب: فوصفنا سيكون ناقصًا باستمرار، ومجرد انتقاء، ووصفًا محدودًا لهذا الانتقاء من الوقائع التي تقدِّم نفسَها للوصف. ولا يبيِّن ذلك استحالة تجنب وجهة نظر انتقائية فحسب، بل عدم الرغبة كليًا في محاولة فعل ذلك أيضًا؛ لأننا لو تمكنَّا من فعل ذلك، فلن نحصل على وصف «موضوعي» أزيد، بل على مجرد كومة من بيانات لا صلة بينها إطلاقًا، فحسب. لكن بطبيعة الحال، وجهة النظر أمر لا مفرَّ منه، ولن تؤدي المحاولة الساذجة لتجنبها سوى إلى خداع النفس، وإلى تطبيق غير نقدي لوجهة نظر لاواعية. كل ذلك صحيح، لا سيما في حالة الوصف التاريخي بـ«موضوعه غير المحدود»، كما يطلق عليه شوبنهور. ومن ثَمَّ، في التاريخ- وليس الحال بأقل منه في العلم- لا نستطيع تجنُّب وجهة النظر. ولا بد أن يؤدي الإيمان بقدرتنا على تجنبها إلى خداع النفس وإلى عدم الحرص النقدي. وبطبيعة الحال، لا يعني ذلك السماح بتكذيب أيِّ شيء أو أخذ أمور الصدق بخفَّة. فأيُّ وصف تاريخي خاص للوقائع سيكون ببساطة صادقًا أو كاذبًا، ومع ذلك من الصعب البتُّ في صدقه أو كذبه.

حتى الآن، يُناظِرُ وَضْعُ التاريخ وَضْعَ العلوم الطبيعية، مثلًا وَضْعَ الفيزياء. لكن لو قارنَّا الدور الذي تلعبه «وجهة النظر» في التاريخ بالدور الذي تلعبه «وجهة النظر» في الفيزياء، فسنجد فرقًا كبيرًا. في الفيزياء، كما رأينا، تُقَدَّمُ «وجهة النظر» عادةً من خلال نظرية مادية [فيزيائية] يمكن اختبارها بالبحث عن وقائع جديدة [حقائق جديدة]. أما في التاريخ فليس الأمر بهذه البساطة أبدًا.



2

فلْننظر أولًا وعن قرب أكثر قليلًا إلى دور النظريات في علم طبيعي كالفيزياء. هنا، للنظريات عدة مهمات متصلة فيما بينها. فهي تساعد على وحدة العلم وعلى تفسير الأحداث وتوقُّعها أيضًا. وفيما يتعلق بالتفسير والتوقع، أقتبس من أحد منشوراتي: «إن إعطاء تفسير سببي لحدث محدَّد يعني استخلاص عبارة خبرية عن طريق الاستنباط (وهو ما يُسَمَّى التكهن) تصف ذلك الحدث، مستخدِمةً بوصفها مقدمات في استنباطِ «قوانينَ كليَّة» جنبًا إلى جنب عبارات مفردة أو محددة نسميها «الشروط الأوليَّة». وعلى سبيل المثال، من الممكن القول بأننا أعطينا تفسيرًا سببيًا لانكسار شعاع محدَّد لو وجدنا أن هذا الشعاع قادر على نقل نبضة واحدة فقط وأنه قد وُضِعَ عليه وزن نبضتين. فإذا حللنا ذلك التفسير السببي، فسنجد أن مكوِّنيْن متضمَّنيْن فيه. (1) نحن نفترض فرضية تميز القوانين الكليَّة في الطبيعة، ففي حالتنا لعله: «متى تعرَّض شعاع محدَّد لشَدٍّ [توتر] يتجاوز توتره الأقصى المحدَّد الذي هو من سمات ذلك الشعاع المعيَّن، فإنه سينكسر». (2) نحن نفترض عبارات نوعية ما (الشروط الأوليَّة) تتعلق بالحدث المعيَّن المشار إليه، وفي حالتنا نحن لدينا عبارتان خبريتان: «بالنسبة إلى هذا الشعاع، التوتر الأقصى المميِّز له الذي عنده يتعرَّض للانكسار يعادل وزن نبضة واحدة» و«الوزن الموضوع على هذا الشعاع وزن نبضتين». ومن ثَمَّ، لدينا نوعان مختلفان من العبارات الخبرية يعطيان تفسيرًا سببيًا مكتملًا؛ بمعنى: (1) عبارات كليَّة عن صفة القوانين الطبيعية، و(2) عبارات نوعية تتعلق بحالة خاصة مُشار إليها، الشروط الأوليَّة. ومن القوانين الكليَّة (1)، نستطيع بمساعدة الشروط الأوليَّة استنباط (2) العبارةَ النوعية الآتية (3): «هذا الشعاع سينكسر». هذه النتيجة (3) نسميها أيضًا تكهنًا نوعيًا. الشروط الأوليَّة (أو على نحو أدق، الموقف الذي تصفه)



مقولةٌ عادةً بوصفها سبب الحدث المُشار إليه، والتكهن (أو على الأصح، الحدث الذي يصفه التكهن) مقولٌ بوصفه النتيجة: مثلًا، نحن نقول «إن وضع وزن نبضتين على شعاع قادر على حمْل نبضة واحدة فقط هو السبب في انكسار الشعاع».

من ذلك التحليل للتفسير السببي، نستطيع رؤية العديد من الأمور. الأول هو أنه ليس بمقدورنا الحديث عن السبب والنتيجة بطريقة مطلقة، بل إن الحدث الذي هو سبب لحدث آخر، الذي هو نتيجته، على صلة بقانون كُلِّيٍّ ما. ومع ذلك، فتلك القوانين الكلية هي في الغالب قوانين واهية جدًا (كما في مثالنا)، وفي الأغلب نسلِّم بها جدلًا، بدلًا من الاستخدام الواعي لها. والنقطة الثانية هي أن استخدام نظرية بغرض توقُّع حدث نوعي ما هو مجرد وجه آخر لاستخدامها بغرض شرح ذلك الحدث وتفسيره، ومادمنا نختبر نظرية ما بمقارنة الأحداث المتوقعة بالأحداث الملاحَظة في الواقع، فسيبيِّن تحليلُنا أيضًا أن النظريات يمكن اختبارها. وسواء استخدمنا نظرية بغرض الشرح والتفسير أو التوقُّع أو الاختبار فهي تعتمد على اهتمامنا وعلى الفرضيات التي نسلِّم بأنها معطاة أو مفروضة.

ومن ثَمَّ، في حالة ما يُسَمَّى العلوم النظرية أو التعميمية (كالفيزياء، والبيولوجيا، والسوسيولوجيا، إلخ.) نهتم في الغالب بالقوانين الكليَّة أو الفرضيات الكليَّة، ونريد معرفة ما إذا كانت صحيحة. ومادمنا غير قادرين على التأكد من صحتها مباشرة، نتبنَّى منهجًا يخلِّصنا من القوانين أو الفرضيات غير الصحيحة. إن اهتمامنا بأحداث نوعية، مثلًا في التجارب التي تصفها الشروط الأوليَّة والتكهُّن، لَهو اهتمام محدود بطريقة ما؛ فنحن نهتم بها بشكل رئيسي بوصفها أدوات إلى غايات محددة، أدوات نستطيع عن طريقها اختبار القوانين الكليَّة، التي تُعتبر مهمة في ذاتها، ولأنها توحِّد معرفتنا.



في حالة العلوم التطبيقية، يختلف اهتمامنا. فالمهندس الذي يستخدم الفيزياء كي يبني جسرًا يهتم في الغالب بالتكهُّن. وعلى أية حال، جسر «من نوع محدَّد تصفه (الشروط الأوليَّة) سيتحمل حمْلًا معينًا. بالنسبة إليه، القوانين الكليَّة أدوات لغاية، وهي أمر مفروغ منه [مسلَّم به]».

وعليه، فتعميم العلوم البحتة أو التطبيقية على التوالي يهتم باختبار الفرضيات الكليَّة، ويهتم بتوقّع أحداث نوعية. لكن يوجد اهتمام آخر يتمثل في شرح حدث نوعي أو خاص وتفسيره. فلو أردنا تفسير حدث ما، مثلًا حادث طريق معيَّن، ففي العادة نفترض ضمنًا مجموعة من القوانين الكليَّة الواهية (مثلًا أن مفاصل العظام تعرَّضت لتفسُّخ معيَّن أو أن اصطدام سيارة بطريقة معينة بجسم الإنسان سيمارس ضغطًا كافيًا لكسر العظام، إلخ.)، ونهتم في الغالب بالشروط الأوليَّة أو بالحالة التي ستفسِّر- جنبًا إلى جنب القوانين الكليَّة الواهية- الحدثَ المُشار إليه. ثم في العادة نفترض نظريًا شروطًا أوليَّة معينة، ونحاول إيجاد دليل إضافي من أجل معرفة ما إذا كانت تلك الشروط الأوليَّة المفترضة نظريًا صحيحة أم لا، بمعنى أننا نختبر تلك الفرضيات المحددة بأن نستخلص منها (بمساعدة قوانين كليَّة أخرى واهية بالقدر نفسه) توقعات جديدة يمكننا مواجهتها بوقائع ملاحَظة. ونادرًا جدًا ما نجد أنفسنا في موقف يضطرُّنا إلى القلق بشأن القوانين الكليَّة المتضمَّنة في تفسير من هذا القبيل. ولا يحدث ذلك إلا عندما نلاحظ حَدَثًا جديدًا أو غريبًا، مثل تفاعل كيميائي غير متوقع. فلو أدَّى حدث من هذا القبيل إلى تأطير فرضيات جديدة واختبارها، فعندئذٍ يكون مهمًا بشكل رئيسي من وجهة نظر تعميم العلم. لكن في الغالب لو اهتممنا بأحداث معينة وتفسيرها، فسنسلِّم جدلًا بجميع القوانين الكليَّة التي نحتاجها.

وتلك العلوم التي لها ذلك الاهتمام بأحداث نوعية وبتفسيرها من الممكن تسميتها «العلوم التاريخية» في مقابل العلوم التعميمية.



وتوضح وجهةُ النظر تلك عن التاريخ السببَ في أن العديد من طلاب التاريخ ومناهجه يلحُّون على أن الحدث الخاص هو الذى يهمهم، وليس أيًّا مما يُسَمَّى القوانين التاريخية الكليَّة. لأنه من وجهة نظرنا، لا توجد قوانين تاريخية. فالتعميم ينتمي ببساطة إلى خط مختلف من الاهتمامات، التي تتميز بشكل حاد عن تلك الاهتمامات بأحداث نوعية وتفسيرها السببي، التي هي من شأن التاريخ. ومَن يهتمون بالقوانين يجب أن ينتقلوا إلى العلوم التعميمية (مثلًا إلى السوسيولوجيا). فوجهة نظرنا توضح أيضًا السبب في أن التاريخ يوصف في كثير من الأحيان بأنه «أحداث الماضي كما حدثت واقعيًا». ويُبرِز هذا الوصف بشكل جيد تمامًا الاهتمام النوعي عند دارس التاريخ، في مقابل دارس العلوم التعميمية، حتى رغم أنه سيتعيَّن علينا إثارة اعتراضات محددة نحوه. وتفسِّر وجهة نظرنا السبب في أننا نُوَاجَه في التاريخ، أكثر بكثير مما في العلوم التعميمية، بمشكلات «موضوعه غير المحدود». فالنظريات أو القوانين الكلية في العلوم التعميمية تقدِّم الوحدة و«وجهة نظر» أيضًا؛ فهي تخلق- لكل علم تعميمي- مشكلاته ومراكز اهتمامه، وكذلك بحوثه وبناءه المنطقي، وطريقة عرْضه. لكن في التاريخ، ليست لدينا نظريات توحيدية من هذا القبيل، أو على الأصح تسليم مفروغ منه بمجموعة قوانين كلية واهية نستخدمها؛ فهي عمليًا بلا فائدة وغير قادرة تمامًا على تنظيم مادة الموضوع. فإذا نحن فسَّرنا مثلًا أول انقسام لبولندا في عام 1772 بالإشارة إلى أنه لم يكن بمقدورها مقاومة القوة المجتمعة لروسيا وبروسيا والنمسا فإننا نستخدم ضمنًا قانونًا كليًا واهيًا هو: «إذا تساوى جيشان في التسليح الجيد والقيادة الجيدة، وكان لأحدهما تفوُّقٌ هائل في عدد الجنود، فلن ينتصر الجيش الآخر أبدًا». (وسواء قلنا هنا «أبدًا» أو «إلا نادرًا» فلا يوجد فرق كبير- بالنسبة لأغراضنا- كالفرق الكبير عند الكابتن في أوبرا إتش إم إس بينافور [الكوميدية] H. M. S. Pinafore). فقانون من هذا القبيل يوصف بأنه قانون سوسيولوجيا القوة العسكرية، لكنه من الضعف بحيث لا يرقى إلى مشكلة جادة عند



دارسي السوسيولوجيا أو يثير انتباههم. أو لو فسَّرنا قرار القيصر بعبور نهر الروبيكون Rubicon بطموحه وقوة كلماته، نكون قد استخدمنا بعض التعميمات السيكولوجية الواهية جدًا التي نادرًا ما تثير انتباه السيكولوجي. (وكأمر واقع، تستخدم معظم التفاسير التاريخية ضمنًا ليس الكثير من القوانين السوسيولوجية والسيكولوجية الواهية، بل الكثير مما أسميته في الفصل الرابع عشر «منطق السياق» [منطق الموقف]؛ بمعنى أنه إلى جانب الشروط الأوليَّة التي تصف الاهتمامات الشخصية، والأهداف والعوامل السياقية الأخرى، كالمعلومات المتاحة للشخص المَعْنيِّ، فهي تفترض ضمنًا كنوع من التقريب الأولي، قانونًا عامًا واهيًا يتصرف على أساسه في العادة أشخاص سليمو العقل بطريقة عقلانية تقريبًا).

3

ولذا، نرى أن تلك القوانين الكلية التي يستخدمها التفسير التاريخي لا تقدم أيَّ مبدأ انتقائي وتوحيدي، ولا «وجهة نظر» للتاريخ. أقصد وجهة نظر يُقدمها تاريخ يقتصر على تاريخ شيء ما!. الأمثلة هي تاريخ سياسات القوة أو العلاقات الاقتصادية أو التكنولوجيا أو الرياضيات. لكن في الغالب، نحتاج إلى المزيد من المبادئ الانتقائية، ووجهات النظر التي هي في الوقت نفسه مراكز اهتمام. بعض منها تقدمه أفكار متصوَّرة سلفًا تشبه من بعض النواحي القوانين الكلية، كفكرة أن ما يكون مهمًا للتاريخ شخصية «الرجل العظيم»، أو «الشخصية القومية» أو الأفكار الأخلاقية أو الظروف الاقتصادية، إلخ. ومن المهم فَهْم أن العديد من «النظريات التاريخية» (والأفضل أن توصف بأنها «شبه نظريات») هي من حيث طابعها مختلفة اختلافًا واسعًا عن النظريات العلمية. ففي التاريخ (بما في ذلك العلوم الطبيعية التاريخية مثل الجيولوجيا التاريخية) الوقائع التي في حوزتنا هي في الأغلب محدودة جدًا ولا تتكرر أو تمضي وفق إرادتنا. فهي تُجْمَعُ



وفقًا لوجهة نظر متصوَّرة سلفًا، ولا تدوِّن «المصادر» المزعومة للتاريخ سوى الوقائع التي تستحق التدوين، فلا تحتوي المصادر في الغالب إلا على وقائع تناسبتْ مع نظرية متصوَّرة سلفًا. وإذا لم تُتح وقائع إضافية ففي الأغلب لن يكون ممكنًا اختبار تلك النظرية أو أية نظرية أخرى لاحقة. تلك النظريات التاريخية غير القابلة للفحص يمكن اتهامها حقًا بكونها دائرية؛ بالمعنى الذي تُوجَّهُ به هذه التهمة ظلمًا للنظريات العلمية. وسأسمِّي مثل هذه النظريات التاريخية- على عكس النظريات العلمية- «تفاسير عامة».

التفاسير مهمة مادامت تقدم وجهة نظر. لكننا رأينا أن وجهة النظر حتمية دائمًا، وأن النظرية- في التاريخ- التي يمكن اختبارها والتي هي من ثَمَّ ذات طابع علمي لا يُحْصَلُ عليها إلا نادرًا. وبالتالي، يجب ألا نعتقد أن تفسيرًا عامًا يمكن تأكيده بتوافقه مع كل تدويناتنا؛ لأننا يجب أن نتذكر دائريتها، وأنه سيوجد دومًا عدد من التفاسير الأخرى (وربما غير المتوافقة فيما بينها) تتوافق مع التدوينات نفسها، ونادرًا ما نتمكن من الحصول على معلومات جديدة تُسْدِي نفعًا كما تفعل التجارب القاطعة في الفيزياء. لا يرى المؤرخون في كثير من الأحيان أيَّ تفسير آخر يناسب الوقائع كما يتناسب تفسيرهم معها؛ لكن لو نظرنا إلى مجال الفيزياء، بما لديه من أسهم وقائع أكبر وأكثر موثوقية، فإن التجارب الجديدة القاطعة ضروزية جدًا مرارًا وتكرارًا؛ لأن التجارب القديمة تتماشى مع نظريتين متنافستين وغير متوافقتين (انظر إلى تجربة الكسوف التي هي ضرورية للحسم بين نظريات نيوتن ونظريات أينشتين في الجاذبية)، وعندئذٍ سنتخلى عن الاعتقاد الساذج بأن أية مجموعة محددة من التدوينات التاريخية يمكن تفسيرها دومًا بطريقة واحدة فقط.

وبطبيعة الحال، لا يعني ذلك أن كل التفاسير ذات جدارة متساوية. أولًا، توجد دومًا تفاسير لا تتماشى فعلًا مع التدوينات المقبولة. وثانيًا، يوجد البعض الذي يحتاج إلى عدد من فرضيات إضافية يمكن قبولها



إذا لم تكذِّبها التدوينات، ثم هناك البعض الذي لا يقدر على ربط عدد من الوقائع يتمكن تفسير آخر من الربط بينها ومن ثم «يشرحها». وعليه، يوجد قدر مُعْتَبَرٌ من التقدم داخل مجال التفسير التاريخي. أضِفْ إلى هذا، توجد كل أنواع المراحل الوسيطة بين «وجهات نظر» كُلِّية تقريبًا وبين تلك الفرضيات التاريخية النوعية أو المفردة، المذكورة أعلاه، التي تلعب في تفسير الأحداث التاريخية دور الشروط الأولية الافتراضية لا دور قوانين كُلِّية. وفي كثير من الأحيان، يمكن اختبارها بشكل جيد إلى حد ما، ومن ثَمَّ مقارنتها بالنظريات العلمية. لكن بعضًا من تلك الفرضيات النوعية تشبه إلى حد بعيد «شِبْه النظريات الكُلِّية» التي سمَّيتها تفاسير، وعليه تُصَنَّفُ معها، بوصفها «تفاسير نوعية». لأن الدليل في صالح تفسير نوعي من هذا القبيل هو في كثير من الأحيان دائري تمامًا كالدليل في صالح «وجهة نظر» كلية ما. فعلى سبيل المثال، يعطينا مرجعنا الوحيد مجرد معلومة عن أحداث تتناسب مع تفسيرها النوعي. معظم التفاسير النوعية لتلك الوقائع سنحاول أن تكون دائرية؛ بمعنى أنها يجب أن تتناسب مع ذلك التفسير الذي استُخدم في الانتقاء الأصلي للوقائع. ومع ذلك، لو استطعنا إعطاء تلك المادة تفسيرًا ينحرف جذريًا عن التفسير الذي تبنَّاه مرجعُنا (وهو بالتأكيد كذلك، مثلًا في تفسيرنا عمل أفلاطون)، فعندئذٍ قد يكتسب طابع تفسيرنا بعض الشبه بتفسير الفرضية العلمية. لكن بشكل جوهري، من الضروري أن نضع في حسباننا أن الحجّة المشكوك فيها جدًا لصالح تفسير معيَّن يمكن تطبيقها بسهولة، وأنها تفسِّر كل ما نعرف؛ فلو أمكننا النظر إلى أمثلة مضادة لَأمكننا اختبار النظرية. (تلك النقطة يتجاهلها تقريبًا المعجبون بتنوع «الفلسفات الكاشفة التي تزيح الستار»، ولا سيما المحللون النفسيون والسوسيولوجيون والتاريخيون؛ فهُم في الغالب تَستدرجهم السهولةُ التي يمكن بها تطبيق نظرياتهم على كل شيء).



لقد قلتُ من قبل إن التفاسير قد تتضارب، لكن مادمنا نعتبرها مجرد بَلْوَرات لوجهات نظرنا فعندئذٍ لن تتضارب. مثلًا، التفسير الذي مُفاده أن الإنسان يتقدم باطراد (نحو المجتمع المفتوح أو هدف آخر) يتضارب مع تفسير مُفاده أن الإنسان ينزلق إلى الوراء أو يتقهقر. لكن «وجهة نظر» المرء الذي ينظر إلى التاريخ الإنساني بوصفه تاريخ تقدم لا تتضارب بالضرورة مع وجهة نظر المرء الذي ينظر إليه بوصفه تاريخًا للتقهقر؛ بمعنى أنه يمكننا كتابة تاريخ للتقدم الإنساني نحو الحرية (متضمنًا مثلًا، قصة الكفاح ضد العبودية)، وتاريخ آخر للتقهقر والقمع (متضمنًا ربما موضوعات من قبيل تأثير العرق الأبيض في الأعراق الملونة). وهذان التاريخان لا يلزم أن يكونا في صراع أو تناقض، وإنما يُكمل أحدهما الآخر، كما لو كانا رؤيتين للمنظر نفسه مرئيًا من موضعين مختلفين. هذا الاعتبار له أهمية كبيرة. فمادام كل جيل لديه متاعبه ومشكلاته، ومن ثَمَّ اهتماماته ووجهات نظره، فسيترتب على ذلك أن كل جيل لديه الحق في النظر إلى التاريخ وإعادة تفسيره بطريقته الخاصة، التي تتكامل مع طريقة أجيال سابقة. وفي النهاية، نحن ندرس التاريخ لأننا مهتمون به، وربما لأننا نريد معرفة شيء عن مشاكلنا. لكن التاريخ لا يمكنه الوفاء بأيٍّ من هذين الغرضين لو أننا- تحت تأثير فكرة عن الموضوعية غير قابلة للتطبيق- تردَّدنا في تقديم مشكلاتنا التاريخية من وجهة نظرنا. وسيتعيَّن علينا ألا نعتقد أن وجهة نظرنا، لو طُبِّقت بوعي وبطريقة نقدية على المشكلة ستكون أقل شأنًا من وجهة نظر كاتب يعتقد بسذاجة أنه لا يفسِّر، وأنه قد وصل إلى مستوى من الموضوعية يسمح له بتقديم «أحداث الماضي كما حدثت في الواقع». (ذلك هو السبب في اعتقادي بأن تعليقات شخصية من هذا القبيل، والحق يُقال، كتلك التي توجد في هذا الكتاب مبرَّرة، مادامت تتماشى مع المنهج التاريخي). الشيء الرئيسي هو كون المرء واعيًا بوجهة نظره، وبطريقة نقدية؛ بمعنى تجنبه، كلما كان ذلك ممكنًا، التحيُّز اللاواعي ومن ثَمَّ غير



النقدي في تقديم الوقائع. وبكل احترام للآخر، يجب أن يُعبِّر التفسير عن نفسه، ومزاياه ستكون في ثرائه وقدرته على إيضاح وقائع التاريخ، وكذلك أهميته المعاصرة وقدرته على إيضاح مشكلات اليوم.

وإجمالًا، لا يوجد تاريخ «للماضي كما حدث في الواقع». توجد تفاسير تاريخية فحسب، ولا واحد منها نهائي وأخير. وكل جيل له الحق في تأطير تفاسيره. بل ليس له الحق في تأطير تفاسيره فحسب، وإنما عليه الالتزام بعمله أيضًا؛ لأنه ثمة في الواقع حاجة ملحة للإجابة. فنحن نريد معرفة كيف تتصل مشاكلنا بالماضي، ونريد رؤية الخط الذي يمضي بموازاته التقدم نحو حلٍّ ما نشعر أنه مهماتنا الرئيسية وما نختاره ليكون مهماتنا الرئيسية. تلك هي الحاجة التي تنتِج تفاسير تاريخانية إنْ لم تلبِّها وسائل عقلانية ومنصفة. فتحت ضغطها وإلحاحها تظهر البدائل التاريخانية للسؤال العقلاني: «ما الذي نختاره بوصفه مشاكلنا الأكثر إلحاحًا، وكيف نشأت، وما الطرق التي نمضي فيها لحلها؟»، أما السؤال اللاعقلاني والواقعي بشكل واضح فهو: «أيُّ الطرق نمضي فيها؟، وما طبيعة الدور الجوهري الذي يقضي به علينا التاريخ لنلعبه؟».

لكن هل- برفضي- أبرِّر للتاريخاني الحقَّ في تفسير التاريخ على طريقته الخاصة؟، وألم أعلن أن كل شخص له هذا الحق؟. إن إجابتي عن هذا السؤال مُفادها أن التفاسير التاريخانية هي تفاسير غريبة. فهي تفاسير ضرورية ومبرَّرة، ولا بد أن نتبنَّى منها واحدًا أو آخر، يمكن كما قلتُ مقارنته بالكشَّاف البحَّاث. فنحن نتركه يقوم بدور تجاه ماضينا، ونأمل في أن يضيء الحاضر عن طريق عكسه. وعلى النقيض، من الممكن مقارنة التفسير التاريخاني بكشَّاف نسلطه على أنفسنا؛ فهو يجعل من الصعب، إنْ لم يكن مستحيلًا، رؤية أيِّ شيء في بيئتنا، ويشلُّ أفعالنا. ولترجمة تلك الاستعارة، لا يعترف التاريخاني بأننا نحن الذين ننتقي ونرتِّب وقائع



التاريخ، بل يعتقد أن «التاريخ نفسه» أو «تاريخ الجنس البشري»، يحددنا بقوانينه الكامنة، ويحدد مشكلاتنا ومستقبلنا وحتى وجهة نظرنا. وبدلًا من الاعتراف بأن التفسير التاريخي ينبغي عليه الإجابة عن حاجة ناشئة عن مشكلات وقرارات عملية تواجهنا، يعتقد التاريخاني أنه برغبتنا في تفسير تاريخي، يعبِّر حدسٌ عميقٌ عن نفسه مُفاده أننا بواسطة تأمل التاريخ نكتشف السر: جوهر المصير الإنساني. النزعة التاريخانية تتمشَّى في الخارج لتجد الطريق الذي كُتِبَ على الجنس البشري السير فيه؛ تتمشى في الخارج لتكتشف الدليل إلى التاريخ (كما يسميه ماكموراي)، أو معنى التاريخ.

4

لكن هل يوجد دليل من هذا القبيل؟، وهل يوجد معنى في التاريخ؟. لا أريد الدخول هنا إلى مشكلة معنى «المعنى». سأسلِّم جدلًا بأن معظم الناس يعرفون بوضوح كافٍ ما يريدونه عندما يتحدثون عن «معنى التاريخ» أو عن «معنى الحياة وغَرَضها». وبهذا المعنى، بالمعنى الذي يُطرَح به السؤال عن معنى التاريخ، أجيب: التاريخ بلا معنى.

من أجل إعطاء أسباب لهذا الرأي، يجب أولًا قول شيء عن ذلك «التاريخ» الذي يدور في ذهن الناس حين يتساءلون عمَّا إذا كان له معنى. حتى الآن، تحدثتُ بنفسي عن «التاريخ» كما لو أنه لم يكن محتاجًا إلى أيِّ تفسير. ولم يعد ذلك ممكنًا بعد الآن لأني أريد إيضاح أن «التاريخ» بالمعنى الذي يتحدث به عنه معظم الناس لا يوجد بكل بساطة. وهذا على الأقل السبب الأول في قولي بأن التاريخ بلا معنى.

كيف يستخدم معظم الناس كلمة «تاريخ»؟، (أقصد «التاريخ» بالمعنى الذي نتكلم به عن كتاب يدور حول تاريخ أوروبا، لا بالمعنى الذي نقول به



إنه تاريخ أوربا). إنهم يتعلمونه في المدرسة وفي الجامعة. ويقرأون كتبًا عنه. ويرون ما تتناوله تلك الكتب تحت اسم «تاريخ العالم» أو «تاريخ الجنس البشري»، وقد اعتادوا على النظر إليه بوصفه سلسلة محدودة تقريبًا من الوقائع. وتشكل هذه الوقائع في ما يعتقدون تاريخ الجنس البشري. لكننا نرى أن عالم الوقائع ثريٌّ بطريقة غير محدودة، وأنه لا بدّ من الانتقاء من بينها. فوفقًا لاهتماماتنا، نستطيع مثلًا الكتابة عن تاريخ الفن أو تاريخ اللغة أو تاريخ عادات التغذية أو حُمَّى التيفوئيد (انظر كتاب زينسر Zins-ser، «الفئران والقمل والتاريخ»). ومن المؤكد أنه لا شيء من ذلك هو تاريخ الجنس البشري (كلّا ولا كلها مجتمعةً معًا). فما يدور في ذهن الناس حين يتحدثون عن تاريخ الجنس البشري هو على الأصح تاريخ الإمبراطوريات المصرية والبابلية والفارسية والمقدونية والرومانية، وهلم جرّا، وصولًا إلى يومنا هذا. وبكلمات أخرى: إنهم يتحدثون عن تاريخ الجنس البشري، لكن ما يَعْنونه وما قد تعلموه عنه في المدرسة هو «تاريخ السلطة السياسية».

لا يوجد تاريخ للجنس البشري، لا يوجد سوى عدد غير محدود من تواريخ لكل وجوه الحياة البشرية. أحدها هو تاريخ السلطة السياسية الذي ارتفع إلى مستوى أن يكون هو تاريخ العالم. ألّا يكون هناك أفضل من تناول تاريخ الاختلاس أو السرقة أو الإفساد بوصفه تاريخ الجنس البشري، فذلك فيما أرى إساءةً وجريمةً في حق كل تصوُّر يليق بالجنس البشري. لأن تاريخ السلطة السياسية ليس سوى تاريخ الجريمة الدولية والقتل الجماعي (بما في ذلك، وهو صحيح، بعض محاولات قمعها). ذلك هو التاريخ الذي يُدرَّس في المدارس، حيث يُشَادُ بمرتكبي بعض الأعمال الإجرامية الكبرى بوصفهم أبطالًا.

لكن ألا يوجد حقًا شيء يُسَمَّى التاريخ العالمي بمعنى التاريخ الحقيقي



للجنس البشري؟. لا يوجد منه شيء. كما أرى، ذلك هو الردُّ على كل محبِّي خير البشرية، ولا سيما الرد على كل مسيحي. فالتاريخ الحقيقي للجنس البشري، لو وُجِدَ منه أيُّ شيء، سيتوجب أن يكون تاريخ كل الناس. وسيتوجب أن يكون تاريخ كل الآمال البشرية والصراعات والمعاناة. لأنه لا يوجد واحد من الناس أهم من أيِّ أحد آخر. وبوضوح، هذا التاريخ الحقيقي لا يمكن كتابته. إذ لا بدّ أن نقوم بتجريدات، ولا بد أن نهمل وأن ننتقي. لكننا بذلك نصل إلى تواريخ عديدة، ومن بينها تاريخ الجريمة الدولية والقتل الجماعي الذي يُعْلَنُ عنه بوصفه تاريخ الجنس البشري.

لكن لماذا حدث اختيار تاريخ السلطة ولم يُخْتَرْ مثلًا تاريخ الدين أو تاريخ الشعر؟. هنالك أسباب عدّة. أحدها هو أن السلطة تؤثر فينا كلنا، والشعر لا يؤثر إلا في القلة منَّا. والآخر هو أن الناس تميل إلى تقديس السلطة. لكن لا شك في أن تقديس السلطة هو أحد أسوأ أنواع الوثنيات البشرية، من بقايا عصر القفص، عصر عبودية الإنسان. تقديس السلطة وليد الخوف، وهو شعور يستحق الاحتقار. السبب الثالث في أن السلطة السياسية جُعِلَتْ جوهر «التاريخ» هو أن مَن في السلطة أرادوا تقديس رغباتهم وفرضها. وقد كتب العديد من المؤرخين تحت إشراف الأباطرة والجنرالات والطغاة.

أعرفُ أن وجهات النظر تلك ستقابل بأقوى معارضة من جوانب عديدة، بما فيها معارضة بعض المدافعين عن المسيحية؛ لأنه رغم عدم وجود أيِّ شيء في العهد الجديد يدعم ذلك الاعتقاد، فهو يُعتبر في الغالب جزءًا من الدوجما المسيحية التي مُفادها أن الله يكشف عن نفسه في التاريخ، وأن التاريخ له معنى، وأن معناه هو غرض الله. ومن ثَمَّ، يُرَى أن النزعة التاريخانية عنصر ضروري في الدين. لكني لا أعترف بذلك. وأزعم أن تلك الرؤية وثنية وخرافية، لا من وجهة نظر عقلانية أو إنسانية فحسب بل من وجهة نظر المسيحية نفسها.



ماذا يكمن وراء تلك النزعة التاريخانية التأليهية؟. مع هيجل، يُرَوَّجُ التاريخ- التاريخ السياسي- بوصفه مرحلة، أو كأنه مسرحية شكسبيرية طويلة، والجمهور يتخيل إما «الشخصيات التاريخية العظيمة»- أو الجنس البشري بصورة مجردة- بوصفهم أبطال المسرحية. ثم يتساءل، «مَن كتب تلك المسرحية؟». ثم يعتقد الجمهور أنه أعطى إجابة ورِعة عندما يردُّ: «الله». لكن الجمهور مخطئ. فإجابته كفر خالص، لأن المسرحية (والجمهور يعرف هذا) لم يكتبها الله، بل كتبها أساتذة في التاريخ تحت إشراف الجنرالات والطغاة.

ولا أنكر أنه من المبرَّر تفسير التاريخ من وجهة نظر مسيحية، كما يمكن تفسيره من أية وجهة نظر أخرى؛ فينبغي التأكيد دون ريب مثلًا على أن الكثير من أهدافنا وغاياتنا الغربية ونزعة حب خير الإنسانية والحرية والمساواة ندين بها لتأثير المسيحية. لكن في الوقت نفسه، الموقف العقلاني الوحيد وكذلك المسيحي الوحيد نحو تاريخ الحرية هو أننا نحن أنفسنا مسؤولون عنه، بالمعنى نفسه الذي نكون به مسؤولين عمَّا نصنعه بحيواتنا، وأن ضميرنا وحده هو الذي يحكم علينا لا نجاحنا الدنيوي. إن نظرية أن الله يكشف عن نفسه وعن حكمه في التاريخ لا تختلف عن النظرية القائلة بأن النجاح الدنيوي هو الحَكَم الأخير والمبرِّر لأفعالنا؛ فهي تتطابق مع الاعتقاد بأن التاريخ سيحكم، بمعنى أن قوة المستقبل هي الحق؛ وهو نفسه ما أسميته «المستقبلية الأخلاقية». إن القول بأن الله يكشف عن نفسه في ما يُسَمَّى عادةً «تاريخ»، في تاريخ الجريمة الدولية والقتل الجماعي، لَهو حقًا كفر صريح، لأن ما يحدث حقًا في مملكة الحيوات البشرية لا يتقاطع مع ذلك الشأن القاسي وفي الوقت نفسه الطفولي. فحياة المنسيين، حياة الإنسان الفرد المجهول، أحزانه وأفراحه، معاناته وموته، ذلك هو المحتوى الحقيقي للتجربة البشرية على مرِّ العصور، فإذا أمكن للتاريخ قولها فمن المؤكد أني لن أصف بالكفر رؤية أصبع الله فيه. لكن تاريخًا



من هذا القبيل لا يوجد ولا يمكن أن يوجد؛ فكل التاريخ الذي يوجد- تاريخنا عن العظماء والأقوياء- هو في أحسن الأحوال كوميديا ضحلة؛ إنه أوبرا بوفا لعبتها قوى وراء الواقع (مقارنة بأوبرا بوفا للقوى الأوليمبية وراء مشهد الصراعات البشرية عند هوميروس). إنه إحدى أسوأ غرائزنا، تقديس وثني للقوة والنجاح، قادنا إلى الاعتقاد بأنه حقيقي وواقعي. وهو في ذلك ليس حتى «تاريخ» إنسان مصنوع بل إنسان مزوَّر، يتجرأ بعض المسيحيين على رؤية يد الله فيه!، ويتجرأون على معرفة ما يريده الله وفَهْم إرادته عندما يُلْصِقون به تفاسيرهم التاريخية الوضيعة. يقول ك. بارث[1] K. Barth اللاهوتي في كتابه «قانون الإيمان» Credo: «على العكس، نحن نبدأ في الاعتراف.. بأن كل ما نظن أننا نعرفه حين نقول «الله» لا يصل إليه أو يفهمه..، بل هو دائمًا أحد أصنامنا التي تصورناها بأنفسنا وصنعناها بأنفسنا، سواء كان «الروح» أم «الطبيعة»، «المصير» أم «الفكرة المثالية»..». (ويتماشى مع هذا الموقف أن بارث يصف «العقيدة البروتستانتية الجديدة الخاصة بانكشاف الله في التاريخ» بأنها «غير مقبولة» وبأنها تَعَدٍّ على «الدور المَلَكي للمسيح»). لكن الأمر من وجهة نظر مسيحية ليس فقط غطرسة [تكبر] تكمن في محاولات من هذا القبيل؛ بل هو على نحو أكثر تحديدًا موقف مضاد للمسيحية. لأن المسيحية تُعلِّمنا رغم أيِّ شيء أن النجاح الدنيوى ليس هو الحاسم. المسيح «عانى في ظل بيلاطس البنطي». وأنا أقتبس من بارث مرة أخرى: «كيف دخل بيلاطُس البُنْطي إلى قانون الإيمان؟. الإجابة البسيطة الحاضرة على الفور: إنها مسألة وقت».

---

(1) كارل بارث: (1886- 1968)، عالِم لاهوت كالفيني سويسري، يَعُدُّه الكثير من العلماء من أهم مفكري القرن العشرين، وقد وصفه البابا بيوس الثاني عشر بأنه أهم لاهوتي ظهر منذ توما الأكويني. بدأ مسارًا لاهوتيًا جديدًا عُرف باسم «اللاهوت الجدلي» بسبب تركيزه على الطبيعة المتناقضة للحقيقة المقدسة، ولكن الوصف الدقيق لأعماله هو «لاهوت الكلمة». يُعَدُّ عمله الضخم المؤلف من ثلاثة عشر جزءًا «العقائد الكنسية» من أكبر الأعمال اللاهوتية المنهجية على الإطلاق- (المترجم).



ومن ثَمَّ، فالرجل الذي كان ناجحًا والذي مَثَّل السلطة التاريخية في ذلك العصر، لعب هنا دور الإشارة التقنية البحتة عندما وقعت تلك الأحداث. وماذا كانت تلك الأحداث؟. إنها ليست شيئًا يتماشى مع نجاح السلطة السياسية، مع «التاريخ». إنها لم تكن حتى قصة ثورة قومية غير عنيفة فاشلة (مثل غاندي) للشعب اليهودي ضد الغزاة الرومان. فالأحداث لم تكن سوى معاناة إنسان. ويصر بارث على أن كلمة «يعاني» تشير إلى كل حياة المسيح وليس فقط إلى موته؛ فهو يقول: «المسيح يعاني. ولذا فهو لم يَقْهر أحدًا، لم ينتصر، ولم ينجح.. لم يحقق شيئًا سوى.. صلْبه. الأمر نفسه يُقال عن علاقته بشعبه وتلاميذه». إن غرضي من اقتباس بارث إيضاح أنه ليس فقط وجهة نظري «العقلانية» أو «الإنسانية» التي يظهر منها عدم توافق تقديس النجاح التاريخي مع روح المسيحية. فما يهم بالنسبة إلى المسيحية ليس الأفعال التاريخية للغزاة الرومان الأقوياء بل (ولْنستخدم عبارة كيركجارد) «ما أعطاه بضعة صيادين للعالم». ولكن كل تفسير لاهوتي للتاريخ يحاول رؤية التاريخ كما دُوِّنَ، أيْ يرى في تاريخ القوة والسلطة وفي النجاح التاريخي تجليًا لإرادة الله.

وبالنسبة إلى هذا الهجوم على «عقيدة تجلي الله في التاريخ»، من المحتمل أن يكون الرد أنه نجاح، نجاح المسيح بعد موته، حيث تتجلى حياة المسيح الفاشلة على الأرض للبشرية بوصفها النصر الروحي الأعظم، وأن هذا النجاح كان ثمرة تعاليمه التي أثبتها وبرَّرها، وبواسطتها ثَبتت صحة النبوءة «الآخر هو الأول والأول هو الآخر». وبكلمات أخرى، كان نجاحًا تاريخيًا للكنيسة المسيحية التي من خلالها تجلت إرادة الله نفسها. لكن ذلك هو خط الدفاع الأخطر. فمعناه الضمني أن النجاح الدنيوي للكنيسة هو حجّة لصالح مسيحية تكشف بوضوح عن عدم الإيمان. المسيحيون الأوائل لم يكن عندهم حماس دنيوي من هذا النوع. (لقد اعتقدوا أن الضمير يجب أن يحكم القوة، وليس العكس). ومَن يرون أن تاريخ نجاح



التعاليم المسيحية يُجَلّي إرادة الله لا بدّ أن يسألوا أنفسَهم عمَّا إذا كان هذا النجاح في حقيقته نجاحًا لروح المسيحية، وما إذا كانت هذه الروح لم تنتصر في وقتٍ اضطُهِدَتْ فيه الكنيسة، وليس في وقت انتصارها. فأية كنيسة أسَّستْ تلك الروح النقية الخالصة، كنيسة الشهداء، أم كنيسة محاكم التفتيش الفيكتورية؟.

يبدو أن هناك العديد ممن سيعترفون بأكثر من هذا، مصرِّين كما يفعلون على أن رسالة المسيحية كانتِ من أجل الوُدَعاء، بل لا يزالون يعتقدون أن هذه الرسالة هي رسالة النزعة التاريخانية. والممثل البارز لهذه الرؤية هو ماكموراي الذي في كتابه «الدليل إلى التاريخ» The Clue to History يجد جوهر التعاليم المسيحية في النبوءة التاريخية، والذي يرى في مؤسِّسها مكتشفَ القانون الديالكتيكي للطبيعة البشرية. يرى ماكموراي أن التاريخ السياسي- طبقًا لهذا القانون- لا بدّ أن ينتِج حتمًا «كومنولث اشتراكيًا للعالم. القانون الأساسي للطبيعة البشرية لا يمكن أن ينكسر.. وإنهم الوُدَعاء هم الذين سيرثون الأرض». لكن هذه النزعة التاريخانية بإحلالها اليقين محلَّ الأمل، لا بدّ أن تؤدي إلى أخلاقية مستقبلية. «القانون لا يمكن أن ينكسر». ولذا فنحن على يقين، استنادًا إلى أسس سيكولوجية، من أن أيًا كان ما نفعله فسيؤدي إلى النتيجة نفسها، وأنه حتى الفاشية يجب في النهاية أن تؤدي إلى هذا الكومنولث، بحيث لا تعتمد الحصيلة الأخيرة على قرارنا الأخلاقي، وأنه لا داعي إلى القلق على مسؤولياتنا. فإذا قيل لنا إن بمقدورنا التيقن، على أسس علمية، من أن «الآخر هو الأول والأول هو الآخر»، فأيُّ شيء آخر يكون هذا سوى إحلال النبوءة التاريخية محلَّ الضمير؟. أليست هذه النظرية على صلة وثيقة بشكل خطير (يقينًا ضد مقاصد مؤلفها) بالعِظة الآتية: «كنْ حكيمًا، وضعْ في قلبك ما أخبرك به مؤسِّس المسيحية، لأنه كان طبيبًا نفسيًا كبيرًا للطبيعة البشرية ونبيًا كبيرًا



للتاريخ. عرف بمرور الوقت من أين يؤكل الوُدَعاء؛ لأنه طبقًا للقوانين العلمية الثابتة للطبيعة البشرية، ذلك هو أضمن طريقة للنجاح!». يعني دليلٌ من هذا القبيل إلى التاريخ عبادةَ النجاح، ويعني أن الوُدَعاء سيكونون مبرَّرين لأنهم سيكونون في الجانب الفائز. إنه يترجِم الماركسيةَ، ولا سيما ما وصفتُه بأنه نظرية ماركس التاريخانية الأخلاقية، يترجمها إلى لغة سيكولوجيا الطبيعة البشرية، وإلى لغة النبوءة الدينية. إنه تفسير يرى ضمنًا إنجاز المسيحية الأعظم في أن مؤسِّسها كان بشيرًا بهيجل المتفوِّق على غيره، والحق يقال. إن إصراري على أن النجاح ينبغي ألا يُعْبَدَ [يؤله]، وأنه لا يمكن أن يكون قاضينا، وأننا ينبغي ألا نُبْهَرَ به، وعلى وجه الخصوص ينبغي ألا يُساء فَهْم محاولتي إيضاح أني أتفق في ذلك الموقف مع ما أعتقد أنه تعاليم المسيحية الحقة. فهُم لا يقصدون إلى دعم موقفٍ «دنيويةٍ من نوع آخر» انتقدتُها في الفصل السابق. وسواء كانت المسيحية دنيوية من نوع آخر، فأنا لا أعرف، لكن من المؤكد أنها تقول لنا إن الطريقَ الوحيد إلى إثبات إيمان المرء تقديمُ المساعدة العملية (والدنيوية) إلى مَن يحتاجونها. وبكل تأكيد من الممكن الجمع بين موقف التحفظ الأقصى وحتى الازدراء تجاه النجاح الدنيوي بمعنى الشعور بالقوة والمجد والثروة، وبين السعي إلى أفضل ما يفعله الإنسان في هذا العالم، والسعي إلى تعزيز غاياتٍ قرَّر المرء تبنِّيها بغرض إنجاحها، لا من أجل النجاح وحده أو تبريرها بالتاريخ، بل من أجلها هي نفسها.

إن الدعم القوي لبعض هذه الآراء، ولاسيما عدم التوافق بين النزعة التاريخانية والمسيحية، نعثر عليه في نقد كيركجارد لهيجل. ومع أن كيركجارد لم يُخَلِّص نفسَه تمامًا من التراث الهيجلي الذي كان قد تعلمه، فلا يوجد مَن يدرك مثله بوضوح أكبر ما الذي تعنيه النزعة التاريخانية الهيجلية. يقول كيركجارد: «يوجد فلاسفة حاولوا، قبل هيجل، تفسير..



التاريخ. ولم تبتسم العناية الإلهية إلا عند رؤيتها لتلك المحاولات. لكن العناية الإلهية لم تضحك مطلقًا؛ لأنه كان هناك إنسان أمين وصادق ومخلص في محاولاته. إلا هيجل!، وهنا ألجأ إلى لغة هوميروس. فَلَكَمْ ضَجَّت الآلهة من القهقهة! مُدَرِّس فلسفة قزم، مقرف وشنيع، رأى ضرورة أيِّ شيء وكل شيء، وهو يلعب على آلته الموسيقية بهذه الآراء قائلًا: أنصتوا، يا آلهة الأولمب!». ويواصل كيركجارد، مشيرًا إلى هجوم شوبنهور الملحد على هيجل المدافع المسيحي: «لقد منحتني قراءة شوبنهور متعة أزيد مما يمكنني التعبير عنها. فما يقوله صحيح تمامًا؛ ومن ثَمَّ فهو قح كما يمكن لأيِّ ألمانى أن يكون، فخَدَمَ قولُه الألمان الأقحاح». ولكن تعابير كيركجارد حادة كحدة تعابير شوبنهور تقريبًا؛ فكيركجارد يستمر في القول بأن الهيجلية- التي يسمِّيها «تلك الروح المتألقة من العفن»- هي «أكثر أشكال الرخاوة إثارة للاشمئزاز»، فيتحدث عن «تفاخرها العفن»، و«دعارتها الفكرية»، و«رونق فسادها المُخْجِل».

وفي الحقيقة، تعليمنا العقلي وكذلك الأخلاقي تعليم فاسد. لقد أضلَّه عن أهدافه الصحيحة الإعجابُ بالذكاء والعبقرية وبالطريقة التي تُقال بها الأشياء، والتي حلت محلَّ التقييم النقدي للأشياء التي تُقال (والأشياء التي تُفعل). ثم أضلَّ تعليمَنا عن أهدافه الفكرةُ الرومانسية عن روعة خشبة التاريخ التي نلعب عليها أدوارنا. لقد تعلمنا التصرف والسلوك ونحن نضع نصب أعيننا هذا المعرض الدائم [خشبة التاريخ].

المشكلة بِرُمَّتِها- مشكلة أنْ يتعلم الرجلُ التقديرَ السليم لأهميته، بالنسبة إلى التقدير السليم لأفراد آخرين- تُفْسِدُها على طول الخط أخلاقُ المجد أو الصيت والمصير، وأخلاقيةٌ تحافظ على وجود نظام تعليمي لا يزال قائمًا على كلاسيكيين بوجهات نظرهم الرومانسية عن تاريخ السلطة وأخلاقيتهم القَبَلِيَّة الرومانسية التي تعود إلى هيراقليطس، وهو نظام أساسه



الأخير عبادة القوة والسلطة. فعِوضًا عن مزج رصين بين النزعة الفردية ونزعة الإيثار (ولْنستخدم هذه المُلْصقات مرة أخرى)- بمعنى، عِوضًا عن موقف من قبيل «المهم حقًا هو أفراد البشر، ولكني لن أجعل هذا يعني أني أنا الأهم»- يتم التسليم بمزيج من نزعة أنانية ونزعة جَمْعِيَّة كأمر مفروغ منه. وهذا يعني مبالغة رومانسية في تقدير أهمية الذات وحياتها العاطفية و«تعبيرها عن نفسها». أضِفْ إلى هذا، التوتر بين «الشخصية» والجماعة، والجماعيَّة. الأمر الذي يعني في النهاية القضاء على أفراد آخرين ورجال آخرين، وعدم الاعتراف بوجود علاقات شخصية معقولة. «تَسَيَّدْ أو اخْضَعْ»: هذا هو ضمنًا لُبُّ ذلك الموقف؛ إما أن تكون رجلاً عظيمًا، بطلاً يصارع المصير ويفوز بالمجد («كلما زاد السقوط زاد المجد» كما قال هيراقليطس)، أو انْتَسِبْ إلى «العامة» وأَخْضِعْ نفسَك للقيادة، وضَحِّ بنفسك في سبيل قضية عُليا تتبنَّاها جماعتك. ثمة عنصر عُصابي وهيستيري في التركيز المبالَغ فيه على أهمية التوتر بين الذات والجماعة، ولا أشك في أن هذه الهيستيريا- هذا الرد فعل على توتر الحضارة- هو السرُّ في اللواذ العاطفي القوي بأخلاقية عبادة البطل، وبأخلاقية التسيُّد والخضوع.

ومن خلف كل هذا ثمة صعوبة حقيقية. فبينما اتضح إلى حد ما (كما رأينا في الفصلَيْن التاسع، والرابع والعشرين) أن السياسي ينبغي أن يقصر نفسَه على محاربة الشرور، بدلًا من الكفاح في سبيل قيم «إيجابية» أو «أعلى»، كالسعادة، إلخ.، يكون المُعَلِّمُ- من حيث المبدأ- في وضع مختلف. فبينما ينبغي عليه ألَّا «يفرض» نطاق قِيَمه «الأعلى» على تلاميذه، ينبغي عليه يقينًا أن «يحفز» اهتمامهم بتلك القِيَم. ينبغي عليه رعاية أرواح تلاميذه. (عندما أخبر سقراط أصدقاءه برعاية أرواحهم، فقد أولاها الرعاية). ولذا، يوجد في التعليم بكل تأكيد عنصر رومانسي أو جمالي، ينبغي ألَّا يوجد في السياسة. ورغم صحة هذه العلاقة مبدئيًا، فهي لا تنطبق



على نظامنا التعليمي؛ لأنها تفترض سلفًا وجود علاقة صداقة بين المعلم والتلميذ يجب أن يكون كل طرف فيها حرًا إلى النهاية، كما أكَّدتُ في الفصل الرابع والعشرين. (لقد اختار سقراط رفاقه، وهم اختاروه). لكن عدد التلاميذ الفعلي في مدارسنا يجعل تلك العلاقة مستحيلة. وعليه، فمحاولات فرض قِيَم أعلى لن تكون فاشلة فحسب، بل ستقود حتمًا إلى «إلحاق الضرر»؛ إلى شيء أكثر تحققًا وعمومية من الأفكار المثالية المستهدفة. والمبدأ القائل بأن مَن هم مؤتَمنون علينا يجب- في المقام الأول- ألَّا يسببوا لنا ضررًا أو أذى، ينبغي الاعتراف بأنه مبدأ أساسي في التعليم كما هو حاله في الطب. «لا ضرر ولا ضرار» (ولذا، «أعْطِ الشباب ما يحتاجونه فورًا كي يتمتعوا باستقلالهم عنا، وكي يكونوا قادرين على الاختيار بأنفسهم»): هذا المبدأ هدف قَيِّمٌ فعلًا لنظامنا التعليمي، لكن تحقيقه بعيد المنال نوعًا ما رغم تواضعه، وهو أوْلَى من أهداف «أعلى» رائجة الآن، أهداف رومانسية بشكل نموذجي، وبلا معنى حقًا، كهدف «تطوُّر الشخصية الكامل».

ففي ظل تأثير أفكار رومانسية من هذا النوع، لا تزال النزعة الفردية تُعَرَّفُ بأنها نزعة أنانية، كما عرَّفَها أفلاطون، ولا يزال يُعَرَّف الإيثار بأنه نزعة جَمْعيَّة (أيْ إحلال أنانية الجماعة محلَّ الأنانية الفردية)؛ الأمر الذي يَسُدُّ الطريق أمام صياغة واضحة للمشكلة الرئيسية، ألا وهي مشكلة كيفية القيام بتقدير عاقل لأهمية المرء بالنسبة إلى أفراد آخرين. مادام ثمة شعور- وهو صائب- بأنه باستهداف شيء أبعد من أنفسنا نكرِّس له أنفسنا، وهو ما قد يجعلنا نضحي بأنفسنا في سبيله، فما نستنتجه هو أن هذا الشيء لا بدّ أن يكون جَمْعيًّا، و«مهمته تاريخية». هكذا يُقال لنا ابذلوا التضحيات، وفي الوقت نفسه يُقال لنا جَزْمًا إننا بذلك نعقد صفقة ممتازة. يُقال إنه ينبغي علينا التضحية، وبهذه الطريقة سنحوز الشرف والمجد، سنصبح «فاعلين روَّادًا»



وأبطالاً على مسرح التاريخ. بمخاطرة صغيرة سنفوز بمكافآت كبرى. تلك أخلاق مريبة تسود في مراحل لا يُعْتَدُّ فيها إلا بأقلية ضئيلة، ولا يَهتم فيها أحد بعامة الناس. إنها أخلاقية مَن لديهم فرصة الدخول إلى كتب التاريخ المدرسية لكونهم أرستقراطيين سياسيين أو مثقفين، ولا يمكن أن تكون أخلاق مَن يفضِّلون العدالة والمساواة. فالمجد التاريخي ليس عادلًا؛ لأن قلة قليلة فقط هي التي تحققه. أما العدد الكبير من الناس الذين يستحقُّون المجد أو هُم أحق به فعلًا، فسيطويهم النسيان.

ربما ينبغي الاعتراف بأن الأخلاق الهيراقليطية- وهي الاعتقاد بأن المكافأة الأعلى هي من حظ الأجيال القادمة وحدها- قد تكون من ناحية ما متفوقة قليلًا على اعتقاد أخلاقي يُعلِّمنا التطلع إلى المكافأة الآن. وليس هذا ما نحتاجه. نحن في حاجة إلى أخلاقيات تتحدَّى النجاح والمكافأة. وأخلاقيات من هذا النوع لسنا في حاجة إلى اختراعها. فهي ليست بجديدة. لقد علَّمتنا إياها المسيحيةُ، على الأقل في بواكيرها الأولى. ثم علَّمنا إياها التعاونُ الصناعي، وكذلك التعاون العلمي في أيامنا الحالية. ولحسن الحظ بدأت أخلاقية المجد الرومانسية التاريخانية تنهار. [النصب التذكاري لـ] الجندي المجهول يدلل على هذا الانهيار. لقد بدأنا في إدراك أن التضحية حين تُبْذَل يبذلها أشخاص غير معروفين. ولا بد أن يحذو حذوهم تعليمُنا الأخلاقي. يجب أن نتعلم القيام بعملنا، وأن نجعل تضحيتنا في سبيل هذا العمل لا في سبيل مدح أو تجنب لوم. (أما حقيقة احتياجنا جميعًا إلى بعض التشجيع وبثِّ الأمل وتلقِّي الإطراء وحتى اللوم، فهذا أمر مختلف تمامًا). يتعيَّنُ علينا إيجاد مبرِّرنا في عملنا، في ما نفعله بأنفسنا، لا في «معنى» وهمي من «معاني التاريخ».

إني لَأزعم أن التاريخ بلا معنى. لكن هذا الزعم لا يعني أن كل ما يمكننا فعله تجاه التاريخ هو الذعر من تاريخ السلطة السياسية، أو النظر



إليه بوصفه مزحة مرعبة [قاسية]. فنحن بمقدورنا تفسيره واضعين نصب أعيننا مشكلات سياسات القوة والسلطة وحلَّها الذي نختار تجربته في زمننا. بمقدورنا تفسير تاريخ سياسات القوة والسلطة من وجهة نظر كفاحنا في سبيل المجتمع المفتوح وفي سبيل حُكْم العقل، وفي سبيل العدالة والحرية والمساواة، وفي سبيل السيطرة على الجرائم الدولية. التاريخ لا ينطوي على غايات، لكن بمقدورنا فرض غاياتنا عليه. التاريخ بلا معنى، وبمقدورنا إعطائه معنى.

ما نواجهه هنا مرة أخرى ليس سوى مشكلة الطبيعة والعُرْف. والطبيعة والتاريخ لا يقولان لنا ما يتعيَّن علينا عمله. فالوقائع سواء كانت وقائع الطبيعة أم وقائع التاريخ، لا يمكنها اتخاذ قرار نيابة عنَّا، فهي لا تحدد الغايات التي سنختارها. نحن الذين نقدم الغرض والمعنى إلى الطبيعة وإلى التاريخ. البشر ليسوا متساوين؛ لكننا نقرر الكفاح في سبيل حقوق متساوية. والمؤسسات البشرية كالدولة ليست عقلانية، ولكن بمقدورنا اتخاذ قرار بالكفاح لجعْلها أكثر عقلانية. ونحن أنفسنا ولغتنا العادية- على وجه العموم- عاطفيون ولسنا عقلانيين؛ لكن بمقدورنا بذْل المحاولة كي نصبح عقلانيين أزيد قليلًا، وبمقدورنا تدريب أنفسنا على استعمال لغتنا بوصفها أداة لا للتعبير عن الذات (كما سيقول معلمونا الرومانسيون) بل بوصفها أداة للتواصل العقلاني. التاريخ نفسه- أقصد تاريخ سياسات القوة والسلطة وطبعًا ليس قصة تطوّر البشرية غير المكتوبة- لا ينطوي على غاية، كلّا ولا على معنى، ولكن بمستطاعنا منحه الغاية والمعنى. نستطيع أن نجعل منه سردًا لكفاحنا في سبيل المجتمع المفتوح وضد أعدائه (الذين حين يكونون في مأزق، يتمرَّدون دومًا على مشاعرهم الإنسانية طبقًا لنصيحة باريتو)، وبمقدورنا تفسير التاريخ على هذا الأساس. وفي النهاية نقول الشيء نفسَه عن «معنى الحياة»؛ فالأمر متروك لنا لاتخاذ القرار بما يجب أن يكون هدفنا في الحياة، والأمر متروك لنا كي نحدد غاياتنا.



إن ثنائية الوقائع والقرارات هي، فيما أعتقد، ثنائية أساسية. فالوقائع في حد ذاتها بلا معنى، ولا تكتسب معنى إلا عبر قراراتنا. وليست التاريخانية سوى إحدى محاولات عديدة للتغلب على هذه الثنائية. التاريخانية وليدة الخوف، لأنها تَقْشَعِرُّ وتَجْفُلُ من إدراك أننا نتحمل المسؤولية النهائية حتى عن المعايير التى على أساسها نختار. تبدو لي هذه التاريخانية إعادة تقديم دقيقة لما يُوصَفُ عادةً بأنه خرافة. فهي تفترض أن بمستطاعنا الحصاد حيث لم نزرع، وتحاول إقناعنا بأنه لو أَوْكَلْنا كلَّ شيء إلى التاريخ فسنسير- ولا بد أننا نسير- في الطريق السليم، وأنه ليس مطلوبًا منَّا اتخاذ قرار أساسي؛ فهي تحاول تعديلَ وِجْهَة مسؤوليتنا وإلقاءَها على التاريخ، ومن ثَمَّ على مسرحية [لعبة] قوى شيطانية أبعد من إدراكنا؛ فتحاول تأسيسَ أفعالنا على نوايا خفية لقوى لن تنكشف لنا إلا بإلهامات وحدوس باطنية. هكذا، تضع التاريخانية أفعالَنا ونفوسَنا في المنزلة الأخلاقية نفسها لرجلٍ يختار انطلاقًا من إيمانه بالأبراج والأحلام رقمَه المحظوظ في اليانصيب. وكالمقامرة، تُولَدُ النزعة التاريخانية من يأسنا من العقلانية ومسؤوليتنا عن أفعالنا. وإنه لَأملٌ وضيعٌ وإيمانٌ وضيعٌ محاولةُ الاستعاضة عن الأمل والإيمان النابعَيْن من حماستنا الأخلاقية واحتقار النجاح بيقين ينبع من علم زائف: علم النجوم الزائف أو «الطبيعة الإنسانية» أو مصير تاريخي.

التاريخانية فيما أَجْزم ليست غير قابلة للدفاع عنها عقلانيًا فحسب، بل تدْخل أيضًا في صراع مع أيِّ دين يؤمن بأهمية الضمير. فدين كهذا، سيقبل بالضرورة الموقفَ العقلاني تجاه التاريخ، بتأكيده على مسؤوليتنا العُليا عن أفعالنا وعن تداعياتها وانعكاساتها على مسار التاريخ. صحيح أننا نحتاج إلى الأمل؛ فالعمل والحياة دون أمل أمر يتجاوز قدرتنا. لكننا لا نحتاج إلى أزيد من هذا، ويجب ألَّا نُعطِي أنفسَنا أزيد من هذا. نحن لا نحتاج إلى يقين. الدين على وجه الخصوص ينبغي ألَّا يكون بديلاً عن



الأحلام والأمنيات، ينبغي ألا يشبه ورقة اليانصيب، كَلّا ولا بوليصة تأمين في شركة تأمين على الحياة. العنصر التاريخاني في الدين عنصر وثني، عنصر خرافي.

إن هذا التركيز على ثنائية الوقائع والقرارات يحدِّد أيضًا موقفنا من أفكار كـ«التقدم». لو آمَنَّا بأن التاريخ يتقدم، أو أننا لا بدّ أن نتقدم، فسنرتكب خطأ مَن يؤمنون بأن التاريخ له معنى بمقدورنا العثور عليه فيه، وليس في حاجة إلى أن نعطيه نحن المعنى. التقدم حركة نحو غاية ما، نحو غاية نوجدها لأنفسنا بوصفنا بشرًا.

و«التاريخ» ليس بمقدوره عمل هذا. نحن- أفراد البشر وحدنا- بمقدورنا عمل هذا. نحن الذين نفعل هذا بدفاعنا عن مؤسسات ديمقراطية قائمة على الحرية، وتعزيزها، فهي التي يتوقف عليها التقدم. ويتعيَّن علينا القيام بهذا بطريقة أفضل حتى نكون على بيِّنة أتم وأكمل بأن التقدم يتوقف علينا وعلى يقظتنا وعلى جهودنا وعلى وضوح تصوُّرنا لغاياتنا وعلى واقعية اختيارها.

فبدلًا من التنكر في زيِّ الأنبياء، لا بدّ أن نكون صنَّاع مصيرنا. لا بدّ أنْ نتعلم عمل الأشياء، وأنَّ بمقدورنا عملها، وأنْ نكون مسؤولين عن أخطائنا. ثم حين نُسْقِطُ فكرةَ أن تاريخ السلطة سيكون هو قاضينا، وحين نتخلَّى عن القلق بشأن ما إذا كان التاريخ سيقدِّم لنا تبريرًا أم لا، فعندئذٍ قد ننجح ذات يوم في السيطرة على السلطة وضبْطها. وبهذه الطريقة نُبَرِّرُ التاريخ، فهو في حاجة ماسَّة إلى تبرير.



عن المؤلِّف

كارل ريموند بوبر

فيلسوف إنجليزي نمساوي المولد. من مواليد فيينا عام 1902 وتُوفِّي في لندن عام 1994. متخصص في فلسفة العلوم. قام بالتدريس في عدة جامعات نيوزيلندية حتى استقر به المقام أستاذًا للمنطق والمناهج العلمية في لندن.

يُقال إن بوبر هو المفرد العَلَم الذي يُشَارُ إليه بالبنان حين يُطرح السؤال عن المنهج العلمي. كما يُعتبر من أهم المؤلفين وأغزرهم في فلسفة العلم في القرن العشرين، ومن أهم فلاسفة السياسة والاجتماع.

من مؤلفاته المترجَمة إلى العربية:

1- **منطق البحث العلمي**، ترجمة محمد البغدادي.

2- **بؤس الأيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التطوّر التاريخي**، ترجمة عبد الحميد صبرة.

3- **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**، ترجمة بهاء درويش.

4- **منطق الكشف العلمي**، ترجمة ماهر عبد القادر.

5- **بحثًا عن عالم أفضل**، ترجمة أحمد مستجير.

6- **خلاصة القرن**، ترجمة الزواوي بغورة ولخضر مذبوح.




مكتبة
الفكر الجديد

عن المترجم

حسام فتحي نايل

من مواليد حيِّ العمرانية بمحافظة الجيزة، 3 يوليو 1972. تلقَّى تعليمه الثانوي بمدرسة «الأورمان الثانوية النموذجية» بحيِّ الدقي، ثم الجامعي بقسم اللغة العربية كلية الآداب جامعة القاهرة.

1- ماجستير ودكتوراه الآداب في النقد العربي الحديث [والبلاغة التفكيكية]، كلية الآداب جامعة القاهرة.

2- خبير بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، لجنة الأدب.

3- عضو التحرير بـ«ألف- مجلة البلاغة المقارنة»، الصادرة عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

4- صدر له في مجال بلاغة التفكيك كتاب: (دروس التفكيك: الإنسان والعدمية في الأدب المعاصر- دار التنوير، طبعة أولى 2014).

5- صدرت له ستُّ ترجمات في مجال دراسات التفكيك، من أحدثها: (أيان ألموند، التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا- المركز القومي للترجمة، طبعة أولى 2011)، و(تيموثي كلارك، المعتمد الأدبي في التفكيك: هيدجر، بلانشو، دريدا- المركز القومي للترجمة، طبعة أولى 2011)، و(جون إليس، ضد



التفكيك- المركز القومي للترجمة، طبعة أولى 2012)، و(جاك دريدا، بول دي مان، وآخـرون: **مداخل إلى التفكيك «البلاغة المعاصرة»**، تحرير وترجمة- الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة المصرية الأولى الكاملة والمنقحة 2013).

6- شارك في ثلاثة كتب بين ترجمة وتأليف، تدور حول النقد الحديث ودريدا والتفكيك، صادرة في مصر والبحرين.

7- نشر واحدًا وعشرين مقالًا بين ترجمة وتأليف في دوريات ثقافية نقدية متخصصة في مصر وسلطنة عمان والبحرين ولندن.

8- ينشغل حاليًا بالانتهاء من: ترجمة (**الجسد الألم: مدخل فلسفي ونقد ثقافي**)، تأليف (**دروس التفكيك: العائلة والقانون والدولة في الأدب المعاصر**)، ترجمة (**اللغة والدين والقانون**)، تأليف (**دروس التفكيك: الفاتن المُدَوِّخ وحركة العبد الأخير**)، ترجمة (**مصادر التفكيك عند دريدا**).

9- حصل من مصر على جائزة الدولة التشجيعية 2014 في مجال العلوم الإنسانية عن ترجمته كتاب جون إليس (**ضد التفكيك**).

10- وصلت ترجمته كتاب أيان ألموند (**التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا**) إلى القائمة الطويلة لجائزة الشيخ زايد في مجال الترجمة، الدورة السادسة 2011/ 2012، وإلى القائمة الطويلة لجائزة رفاعة الطهطاوي الدورة السادسة 2014. كما وصلت ترجمته كتاب جون إليس (**ضد التفكيك**) إلى القائمة الطويلة لجائزة الشيخ زايد الدورة الثامنة 2013/ 2014.

11- حصل على جوائز أدبية في القصة القصيرة من: الكويت (1997)، مصر (1999)، الإمارات العربية المتحدة جائزة الشارقة للإصدار الأول الدورة السادسة (2002/ 2003)، ثم توقف عن كتابة القصص



متفرغًا للنقد الأدبي والترجمة.

12- عضو اتحاد الكتاب المصري.

* سابقًا: عضو لجنة الدراسات الأدبية واللغوية بالمجلس الأعلى للثقافة المصري، دورة 2011/ 2013.

* عمل مدير تحرير مجلة «فصول» الصادرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، من العدد 80 شتاء 2012 حتى العدد المزدوج 83/ 84 خريف شتاء 2012/ 2013. ثم استقال.

* عمل في تدريس اللغة العربية الكلاسيكية لغير الناطقين بها، قبل عام 2010، ثم تفرغ لممارسة الترجمة.

* عمل محررًا أدبيًا في مجلة «الفنون الشعبية» الصادرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة في الفترة من 1995 حتى 2002.

* شارك في مؤتمرات مصرية وعربية ودولية عن النقد الأدبي وعن الترجمة، في الفترة من 2005 إلى 2010.

له صفحة على الفيس بوك بالحروف العربية: حسام نايل.




مكتبة
الفكر الجديد

المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد

كارل بوبر

المجتمع المفتوح وأعداؤه

احتلَّ كتاب "المجتمع المفتوح" مكانة كبيرة بين اليسار واليمين السياسي معًا، بوصفه أحد أهم كتب الدفاع عن العقلانية النقدية في القرن العشرين والهجوم على الأصول الفكرية للنزعات الشمولية الحديثة؛ حيث يكشف بوبر استنادَها إلى تصورات قَبَلِيَّة مُغلقة تمتد من أفلاطون وأرسطو قديمًا، حتى هيجل وماركس حديثًا.

وفي هذا الجزء الثاني يواصل بوبر تقديمَه لـ"الهندسة الاجتماعية التدرُّجية" في مقابل التيارات الفكرية والسياسية التي تتبنى الفكر الشمولي (في منطقتنا العربية، أيضاً عرفنا، ولا تزال توجد، حركات رَجْعية تستند إلى أيديولوجيات أصولية أو ديكتاتورية).

فانتقادات بوبر لأفكار وفلسفة أرسطو وهيجل وماركس- وفلسفة أفلاطون في الجزء الأول- هي انتقادات للتصوُّرات الماضويَّة القَبَليَّة التي تتبنى الديكتاتورية وتُعادي المجتمعَ المفتوح وتسعى إلى هدْم الحضارة وترويج لاعقلانية، قاطعة، نهائية، مغلقة.

وفي اللحظة الراهنة حين نبحث عن المجتمع المفتوح والتعددية، نجد أن فَهْم الشمولية، وأهمية ودلالة الكفاح لمواجهتها، تبدو قضايا مُلِحَّة ونحن نشهد هجومًا رَجْعيًا يجعل الماضي "القَبَلِيّ" نموذجًا طُهْرانيًا بريئًا من أية ملابسات تاريخية.

المجتمع المفتوح وأعداؤه:

"مِن أفضل مائة كتاب في القرن العشرين" Modern Library.

"كتاب من الدرجة الأولى في أهميته، ينبغي نشرُه على نطاق واسع؛ لأنه يقدم انتقادًا عميقًا لكل خصوم الديمقراطية قديمًا وحديثًا"- بِرْتراند رَسِلْ.

"كتاب فذٌّ... ويظل أقوى دفاع فكري عن الديمقراطية الليبرالية"- **إيكونومست.**

"قِلَّةٌ من الفلاسفة تَدْمجُ المعرفةَ الواسعة بإنتاج أفكار أصيلة مُهِمَّة كما فعل بوبر"- **الجارديان.**


ISBN 978-9983-886-30-6



20-06-2017

